سلسلة الأبحاث (5)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

مقاربات معرفية
في الإصلاح الديني



محمد الحداد
سعيد شبار
خالد حاجي
عبد العزيز راجل
حمادي الذويب
محمد الناصري
سميّة بن حسّانة
عبد الله هداري
نبيل علي صالح
فيصل سعد
يوسف محمد بناصر
يوسف هريمة
علي بن مبارك

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مقاربات معرفية

في الإصلاح الديني

سلسلة الأبحاث (5)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

مقاربات معرفية
في الإصلاح الديني

محمد الحداد — سمّية بن حسّانة
سعيد شبار — عبد الله هداري
خالد حاجي — نبيل علي صالح
عبد العزيز راجل — فيصل سعد
حمادي الذويب — يوسف محمد بناصر
محمد الناصري — يوسف هريمة
علي بن مبارك

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مقاربات معرفية في الإصلاح الديني
Muqārabāt Ma'rifīyah fī al-Iṣlāḥ al-Dīnī

Author: Group of Authors
Pages: 416
Size: 14 X 21 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 218
ISBN: 978-614-8030-13-0



تأليف: مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 416
قياس الصفحة: 21X14 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 218
الترقيم الدولي: 978-614-8030-13-0

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تقديم

التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة المتعاقبة على المجتمعات العربية والإسلامية، التي تسارعت وتيرتها في العقد الأخير، تعيد إلى الواجهة تلك التساؤلات؛ التي لامست العقل الديني، ودعت إلى ضرورة تجديد الفكر الإسلامي، والانخراط في معركة الإصلاح الديني، وهي تساؤلات نلمحها عند روّاد النهضة العربية، ضمن إطار تاريخيّ له خصوصيّته، ومحكوم بأفق الآخر المختلف. أمّا في الزمن الراهن، فإنّ لهذه العودة صبغة أكثر تعقيداً وتركيباً، فهي تساؤلات لا تقف عند مستوى الدعوة إلى الإصلاح والتجديد؛ بل تتغلغل إلى ما هو أعمق لتكتسي بلباس الإحراج، حين تحاكم السرديّات الإصلاحية نفسها، أمام هذه الإخفاقات المتتالية للعقل الإسلامي في مواكبة التحديات الراهنة.

ولعلّ من أبرز سمات الزمن العربي الراهن تلك العودة القويّة إلى الخطاب الهويّاتي، بعد إخفاق الدولة العربية في تحقيق الأمن، والاستقرار، والتنمية، وبروز نجم الإسلام السياسي، عقب الحراك المجتمعي، أو ما سُمِّي الربيع الديمقراطي، إلى

جانب ذلك يلاحظ المتتبّع للشأن الديني والسياسي، في العالم الإسلامي، غيابَ رؤى تصوّرية لمسألة الإصلاح، بما يتوافق مع طبيعة المرحلة، والتحديات الحضارية؛ التي يواجهها العقل الديني عامةً والإسلامي خاصةً، فلا تزال أجوبة الماضي البسيط تدور في واقع اليوم المركب.

انطلاقاً ممّا سبق، يكتسي سؤال الإصلاح الديني راهنيته، فلم يعد القفز على هذه الإشكالية مجدياً حتى لو تعلّق الأمر باختيار سياسيّ مرحليّ، فتأجيل السؤال، وغياب الجرأة اللازمة لطرحه يزيد في حدّة الأزمة وعمقها، كما يزيد طبقات التخلّف الفكري، والتبعية الحضارية، فلا مناص، إذاً، من فتح مجموعات الإصلاح الديني في العالم الإسلامي، كما لا مندوحة لنا من نقد العقل الديني من أجل الانخراط الواعي في صناعة الحضارة، وبناء إنسان فاعل ومبدع.

هذا، إذاً، هو السياق العام، الذي جاء فيه هذا الكتاب الخامس من سلسلة أبحاث (مؤمنون بلا حدود)، وليست لنا رغبة في تقديم إجابة كاملة وشاملة لسؤال الإصلاح، إنّما يكفينا شرف التساؤل، والمساهمة في خلق نوع من التقليد المعرفي، قوامه التساؤل النقدي، وهدفه فتح آفاق أوسع أمام العقل العربي والإسلامي، وإعادة الاعتبار للقيم الإنسانية في منظومة الخطاب الديني، وتحرير الدين من الاستلابات التاريخية.

وقد جاء الكتاب متناولاً «تيمة» الإصلاح الديني الإسلامي من زوايا متعدّدة، تجمع بين التنظير والتطبيق؛ لذلك سيجد

القارئ الكريم تنوّعاً في طبيعة المقاربات؛ التي تحملها الدراسات المتضمّنة في الكتاب، كما سيجد اختلافاً في الآراء والتصوّرات، وهو اختلاف وتنوّع نروم تحقيقه في هذه السلسلة المباركة، فليس لنا غرض في تقديم رؤية نمطية بقدر ما نسعى إلى تحقيق ذلك الغنى المعرفي، وخلق فضاء للنقاش العلمي المبدع، والخلاق، والمنفتح على التعددية الفكرية.

والله ولي التوفيق

السردية الإصلاحية ورهانات النقد

محمد الحداد[1]

حاوره: عبد الله إدالكوس

يمتلك المفكّر التونسي محمد الحداد مشروعاً جاداً ونوعياً في إعادة قراءة الخطاب الإصلاحي العربي وتأويله، فصّل معالمه في مجموعة من الكتب (**محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**)، (**الأفغاني: دراسة ووثائق**)، (**ما الإصلاح الديني؟**)، (**حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**)، (**مواقف من أجل التنوير**)، (**البركان الهائل**)، (**الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**)، (**ديانة الضمير الفردي**)[2].

---

(1) دكتوراه في خطاب الإصلاح الديني من السوربون، وأستاذ كرسي اليونيسكو لعلم الأديان المقارن في الجامعة التونسية.

(2) الحداد، محمد:

- محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2013م. =

ويقدّم الباحث مشروعه باعتباره موقفاً/ توجّهاً معرفياً -حسب تعبيره- «مخالفاً للعلمانيين التقليديين، الذين يدافعون عن حداثة نخبوية، ويخلطون بين التحديث والتغريب، ومخالفاً للأصولية الدينية؛ التي تسعى إلى تأسيس استبداد جديد بمقولات مختلفة»، ويجعل من موقفه المعرفي هذا امتداداً لمشروع الحداثة النقدية، الذي عمل عليه منذ ربع قرن، والذي شغل الحفر التأويلي في منظومة الإصلاح الديني جزءاً رئيساً منه.

لفهم المشروع الفكري الخاص بالباحث، وبقصد التعرّف إلى ركائزه المعرفية والنظرية، ارتأينا أن تنصبّ الأسئلة على محاور هي: المشروع النقدي والتأويلي لخطاب الإصلاح الديني - الحداد الباحث المنشغل بالثقافة والكتابة والفكر- الحداد المثقّف المنخرط في نقاش الحراك الديمقراطيّ في المنطقة.

= - الأفغاني صفحات مجهولة من حياته: دراسة ووثائق، دار النبوغ، ط1، 1997م.
- حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2002م.
- مواقف من أجل التنوير، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2005م.
- البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده، دار المعرفة للنشر، ط1، 2006م.
- الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، دار الطليعة للطباعة والنشر ، رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2006م.
- ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، دار المنار الإسلامي، ط1، 2007م.

عبد الله إدالكوس: المتتبّع لأعمالك يجد أن جلّ جهدك منكبٌّ في الاشتغال على المتن الإصلاحي، أبدوافع ذاتية كان ذلك أم أنه أفق معرفي؟

لعلّك تعلم أنّي أقسّم العصر العربي الحديث إلى قسمين؛ عصر النهضة والإصلاح، الذي يمتدّ من القرن التاسع عشر إلى الثلث الأوّل من القرن العشرين، وعصر الإيديولوجيات، الذي يتواصل حتى اليوم. وتعلم، أيضاً، أنّني ولدت في القسم الثاني من هذا العصر. وعندما بدأت الاهتمام بالفكر والقضايا الفكرية، وجدت نفسي أمام الإيديولوجيات الثلاث المسيطرة والمتصارعة، وهي الماركسية، والقوميّة، والإخوانية (نسبة إلى الإخوان المسلمين). وقد انهمكت في قراءة كلّ ما كان متاحاً أمامي من مراجع الإيديولوجيات الثلاث، وشغلت نفسي بصدق، لأتبيّن أيّها الأصحّ والأحقّ، وانتهيت، بعد طول الطلب، إلى أنّ المهمّ ليس أن نوازن بينها؛ بل أن ندرك أنّها تختلف في المضامين؛ لكنّها تشترك في البنية نفسها، فكلّ الإيديولوجيات بنية معرفية تقوم على رؤية العالم المتشعّب من زاوية واحدة، وعلى تحنيط الفكر وتبسيطه ليصبح مجرّد أداة للعمل الحزبي، وعلى الاتباع والتقليد، وغلق إمكانيّة النقد والمراجعة، ورمي كلّ من يجرؤ على ذلك بالتحريفيّة، أو التكفير. وقد انتهيت إلى أنّ المطلوب نقد العقل الإيديولوجي من أصله. ومن هنا، جاء تصميمي على المساهمة في الخروج من عصر الإيديولوجيات، والمساهمة في بناء فكر عربيّ نقديّ يقبل تشعّب الحقيقة، وتعدّد التأويلات.

وبدل أن أضيّع وقتي في نقد كلّ إيديولوجيا على حدة، فضّلت أن أعيد الاعتبار للعصر السابق، عصر الإصلاح والنهضة؛ لأنّه كان يتميّز بنوع من العفويّة، والتسامح، والجرأة في طرح القضايا الممنوعة، ولو ببعض السذاجة أحياناً.

ولا أقول: إنّ عصر النهضة والإصلاح يمثّل الفكر النقدي، لكنّي أقول: إنّ الروح النقديّة كانت أعلى ممّا أصبح متوافراً بعده، وأفق التفكير فيه كان مفتوحاً. في ذلك العصر، كان جمال الدين الأفغاني وشبلي شميّل صديقين، وبطرس البستاني ولطفي السيّد ومحمد عبده كانوا خلّاناً. وعندما كتب علي عبد الرازق **(الإسلام وأصول الحكم)**، وطه حسين **(في الشعر الجاهلي)**، تعرّضا لحملة شديدة، لكن لم يفكّر أحد في اغتيالهما. كان هاجس النهضة هاجس الجميع، وإن اختلفوا في الطريق الأفضل لتحقيق الهدف. أمّا في عصر الإيديولوجيات، فقد انهار التسامح، وأصبحت كلّ إيديولوجيا قائمة على نفي الآخر، فلم يبقَ مكان لتعدّدية المعنى، وأفق الحوار، ومن ثَمَّ لم يعد من مجال لتطوّر الفكر والثقافة.

في فترة شبابي الأوّل، لم يكن أحد يراهن على انهيار الإيديولوجيّتين الماركسيّة والقومية، فقد كانتا تسيطران سيطرةً مطلقةً على المشهد الثقافي، لكنّي عشت حتى رأيت انهيارهما، مثلما توقّعت. وأنا، اليوم، أعايش سقوط آخر الإيديولوجيات الكليانية العربية؛ أي: الإيديولوجيا الإخوانية، التي نشأت في الفترة نفسها، وقامت على البنية المنغلقة.

كان اهتمامي بالمتن النهضوي والإصلاحي محاولة لتحريره من توظيفات الإيديولوجيات الثلاث على حدّ سواء، ونقله من مجال الصراع الإيديولوجي إلى مجال التحليل العلمي الموضوعي القائم على مناهج ومفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية. كلٌّ من الإيديولوجيات الثلاث حرّفت تاريخ عصر النهضة لتجعله في صالحها، وتنصّب نفسها الوريث الشرعي له، وتتظلّل بقيمته التأسيسية والرمزية. وأحياناً، وصل التوظيف إلى حدودٍ لا تصدّق؛ فالدكتور محمد عمارة، الذي يُعَدّ من أشهر الكتّاب المتخصصين في هذا العصر، بدأ حياته متأثراً بالماركسية، ثمّ تحوّل إلى القومية، وأخيراً أصبح متأثراً بالإخوان المسلمين، فكان كلّ مرّة يعيد توظيف المتن النهضوي حسب قناعاته الجديدة، ويخالف ما كتبه بنفسه في كتابات سابقة. ومع ما في هذا الأمر من غرابة، فإنّ كتاباته تظلّ أشهر بكثير من كتاباتي، وهذا أكبر دليل على أنّ الثقافة العربية لم تخرج من ضيق الإيديولوجيا إلى رحاب النقد والفكر العلميّين. فالبنية الإيديولوجية واحدة، والتوظيف من أهمّ آلياتها، ولا تتغيّر هذه البنية في ذهن حاملها، حتى إذا انتقل من مرجعية إيديولوجية إلى أخرى.

ثمّة، أيضاً، عامل آخر مهمّ يفسّر اهتمامي بالمتن النهضوي والإصلاحي، وهو الاقتناع بأنّ الدعوة إلى فكر نقديّ لا يمكن أن ينطلق من ورقة بيضاء، فلا بدّ من أن تستأنس بعهد سابق، كما لا يكفي أن نلخّص نظريات الفلاسفة الغربيين، وننقل أقوالهم، كما يصنع المقلّدة من الحداثيّين (أستعمل هذه التسمية مثلما استعمل

ابن سينا عبارة «المقلّدة من الأرسطوطاليين»). ورأيت بعض المفكرين يلجؤون إلى التراث الكلاسيكي، فأحدهم يختار أن يكون رشديّاً، والآخر خلدونياً، وهكذا. وأنا أرى أنّ العصر الكلاسيكي وحدة قائمة بذاتها، ترتكز على «إبستمي» مشترك، وتطرح قضايا مختلفة عن قضايا العصر الحديث؛ لذلك طرحت التمييز بين ما دعوته «التراث البعيد»، و«التراث القريب»، وأقصد بالأوّل: تراث العصر الكلاسيكي (أو تراث عصر التدوين)، والثاني: فكر النهضة والإصلاح، الذي أصبح، بالنسبة إلى جيلنا، تراثاً. فإذا كان ضرورياً أن نجد مرتكزاً ننطلق منه، فالأفضل أن يكون قريباً منا، وممّا نطرحه، اليوم، من قضايا ترتبط بالعصر الحديث، مثل الاستعمار، والرأسمالية، والهيمنة، والديمقراطية، واقتصاد السوق، ومدنيّة الدولة، والتجديد اللغوي، وحوار الأديان، والحضارات... إلخ.

أعتقد أنّ من العسير على مَن تأثّر بكتاباتي أن يبقى ماركسياً، أو قومياً، أو إخوانياً، وفي الوقت نفسه، يصعب على أيّ كان أن يصنّف كتاباتي في خانة الماركسية، أو القومية، أو الإخوانية، فأنا متحرّر من الإيديولوجيا بمختلف ألوانها، وساعٍ إلى تطوير الفكر النقدي، وأحاول أن أقنع قارئي بأن يفكّر معي، لا أن يقتنع بأفكاري، فأنا لا أقدّم له حقائق نهائية، وإنما أدعوه إلى مشاركتي في البحث والاستقصاء، ولعلّك تلاحظ أنّ مقدّمات كتبي طويلة؛ لأنها تطرح سؤال: كيف نقرأ؟ بينما الخاتمة قصيرة، وفي الغالب أتعمّد عدم وضع خاتمة؛ لأني أريد أن يبقى التفكير في الموضوع

المطروح مفتوحاً. وأعي جيّداً أنّي مثل داود وهو يواجه جالوت، فالإيديولوجيا مارد جبّار ليس من اليسير مواجهته.

وأعدّ أنّ كتاباتي تواصل ما أسميته: الاتجاه النقدي في الفكر العربي المعاصر، الذي أطلقه عبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد أركون، وغيرهم، وهؤلاء يتميّزون بأنّهم لم يهيموا في التنظير الإيديولوجي، وسعوا، منذ الستينيات من القرن الماضي، إلى تغليب الجانب النقدي والعلمي. وقومية جعيّط كانت باهتة بالمقارنة مع التزامه بالمنهج الفيلولوجي، وماركسية عبد الله العروي كانت تناقض نظريته في ضرورة نشر الليبرالية، أوّلاً، وعدّ الماركسية بوّابة إليها. أمّا أركون، فقد اختار، منذ البداية، النأي بنفسه عن التيارات الإيديولوجية الثلاثة المتصارعة بقوّة في الستينيات.

عبد الله إدالكوس: المقاربة العلمية، والاجتهاد، والإصلاح الديني، كانت الأساس المعرفي الموجّه لنقدكم للسرديّات النهضوية، والغاية المرجو بعثها داخل حقول المعرفة الدينية، والمهتمة بالإصلاح عموماً داخل الفكر العربي/الإسلامي. هل هذه الثلاثية ضرورية باعتبارها مركباً نقدياً لا يتجزّأ؟ وهل هي ضرورية كذلك لتقديم معرفة دينية أكثر علمية؟

إذا كان الهدف تطوير عقل نقديّ، فمن الطبيعي ألّا تكون دراساتي للمتن النهضوي والإصلاحي مجرّد دراسات وصفيّة، والأولى ألّا تكون دراسات تمجيدية؛ بل هي، أساساً، دراسات نقدية تتمثّل في حفريّات تأويلية ترصد ما دعوته السرديات

النهضوية الأساسية، وتشرح أسبابها، ومكوناتها، وعواقبها، ومآلاتها. لكنّي لا أمارس النقد بالمعنى الما بعد حداثي المتّسم بالعبثيّة، فأنا يهمّني، أيضاً، أن أسهم في البناء الجديد للفكر العربي. أنا لا أمارس النقد من أجل النقد، وإنّما أعدّه وسيلة للتغيير، وهذا ما يتطلّب التميز بين مستويين في الكتابة، فهناك الكتابة العلمية المنضبطة والمستعملة للمنهجيات الدقيقة للاختصاصات العلمية المعروفة ومفاهيمها، وهذا المستوى هو القاعدة والأصل. لكن من السذاجة أن نتصوّر أنّ النظريات العلمية، في شكلها الدقيق الجاف، يمكن أن تغيّر المجتمعات والأفكار، فلا بدّ من أن نعمل على مستوى ثانٍ هو محاورة السائد الثقافي من خلال المعطيات العلمية، وهذا المستوى لا ينتج علماً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنّما ينتج نوعاً من التبسيط العلمي، ويسطّر موجهات اجتماعية للعمل. نحن لا نحتاج إلى إيديولوجيا شمولية، ولو كانت تعدّ نفسها علميّة، لكنّنا نحتاج إلى تصوّرات وموجهات للعمل تكون ذات مرتكز علمي، وهذا ما يسمّى التنوير.

والاجتهاد بالمعنى العام، وكذلك الإصلاح الديني، جزء من هذا التنوير المطلوب. لقد قلت، مرّةً، في ندوة حول الفقه: إنّنا نقرأ في كتب الأصول أنّ القياس مصدر من المصادر الأربعة للتشريع الإسلامي، وعندما ندقّق في ما أوردته كتب أصول الفقه حول القياس نجد أنّه يدور حول مباحث القياس الأرسطي، كما عرفها المناطقة العرب (وإن بطريقة مشوّهة أحياناً)، ونقرأ في تلك

الكتب أنّ المعرفة باللغة شرط من شروط الاجتهاد، وكذلك المعرفة بأسباب النزول. فالمقلّد هو من يعيد هذه الشروط بحرفيتها، والمجتهد في العصر الحديث هو الذي يستبدل القياس الأرسطي بمباحث الاستدلال في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلوم اللغة التقليدية بمباحث اللسانيات والدلالة، وأسباب النزول بالتاريخ والأنتربولوجيا التاريخية، وهكذا دواليك.

إذا أردنا أن تعمّ المعرفة العلمية، فلا يكفي أن نلخّص ما قال فلان وفلان؛ بل أن ننزّل المباحث العلمية الحديثة في السياقات الثقافية القائمة، وأن نبني جسوراً للتواصل بين مكتسبات البحث العلمي، والقضايا التي تطرحها مجتمعاتنا، والطموحات التي تصبو إليها. ومهمّة المثقف هي مهمة «تجسير» (بناء جسور) ووساطة بين هذا وذاك. وأنا أتحدّث عن المثقف؛ الذي يتجاوز مستوى التخصص في علم معين؛ إذ يمكن لشخص أن يكون متخصّصاً بارعاً في علم معيّن، دون أن يشغل نفسه بقضايا المجتمع، والبحث عن ربط معارفه العلمية بالواقع المعقّد للناس حوله. هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن نسقط في الشعبوية والتبرير، فطرح الآراء، من خلال المخزون الثقافي لمجموعة معينة، لا يعني التفكير في حدود مسلماتها، وإنما التفكير لها من خلال طموحاتها، وما تستطيع أن تسهم به في الأفق الإنساني العام، كي تكون فاعلة في التاريخ.

عبد الله إدالكوس: حاولت جاهداً، في جلّ أبحاثك، التركيب بين عدد من المعارف كاللسانيات، والتاريخ،

والأنتربولوجيا، تجسيداً لذلك المبدأ الإبستمولوجي الداعي إلى تقاطع العلوم. ولكن، بعيداً عما قد تحصل نظرياً ومعرفياً في هذه التجربة العلمية، ما الصعوبات المعرفية والواقعية؛ التي واجهت هذه المحاولة، باعتبارها تجربة اتّسمت بخصوصيّات معرفية عديدة؟

أهمّ صعوبة هي ضعف المعرفة العلمية، لا أقول في مجتمعاتنا؛ بل أقول في جامعاتنا، ومراكز البحث عندنا. نحن ندعو إلى تقاطع المعارف والعلوم في واقعٍ كادت تنضب فيه العلوم، وتندثر بسبب تراجع ميزانيات البحث العلمي، واستفحال ظاهرة البطالة، التي تهدّد الشباب المتعلّم، والعجز الهيكلي للاقتصاد ذي الطبيعة الريعية عن الاستفادة من نتائج البحث، وتعامل الحكومات مع قضية البحث على أنّه ترفٌ، وليس ضرورة استراتيجية. ناهيك أنّ كلمة «علماء» لم تعد تعني، اليوم، في أذهان الأغلبية، علماء الرياضيات، والفيزياء، والتاريخ، والجغرافيا؛ بل القصّاص، والوعّاظ، وزعماء السياسة؛ الذين يستهوون قطاعات واسعة من الشعب تركت فريسة للبؤس والجهل.

عبد الله إدالكوس: ما اصطلحتم على تسميته (الإسلاميات التأملية) في مشروعكم، أيمكننا عدّه خطأً فكرياً يستقلّ بأدواته ورؤاه الخاصة، بقصد اجتراح آفاق جديدة في حقل المعرفة الدينية؟

الإسلاميات التأملية لا تكتفي بالنقد السالب، وإنما تحاول، أيضاً، تقديم موجهات عمل، ومقترحات قابلة للتطبيق.

والإسلاميات مجال بحثيّ تتقاطع فيه منهجيات علمية متعدّدة، فالمعرفة العلمية يمكن أن تتطوّر بطريقتين؛ طريقة الاختصاص في منهجية علمية معينة، مثل علم الاجتماع، أو النفس، أو طريقة اختصاص في مجال معرفي معيّن، والاستنجاد بمنهجيات مختلفة لتوسيع طرق تحليل ذلك المجال، وتنويع زوايا الرؤية إليه. لا شكّ في أنّ كلّ العلوم الإنسانية والاجتماعية تتطرّق بطريقة، أو بأخرى، إلى الموضوع الديني، لكنّ الإسلاميّات تسعى إلى أن تحافظ، في الظاهرة الدينية، على وحدتها، كيلا تحلّل عناصرها متناثرة ومفكّكة بعضها لبعض، ولا تتعسّف في حصر الظاهرة الدينية في مستوى واحد. على سبيل المثال، التاريخ ضروريّ لفهم القضايا الدينية، لكنّ قصر هذه القضايا على أبعادها التاريخية، بالمعنى الوضعي، لا يؤسّس لفهم عميق، طالما أنّ المؤمن لا يتعامل مع مجموعة من الأحداث والشخصيات على أنها تاريخ، فلا بدّ من تشريح هذه الآلية، التي تجعل قضايا من الماضي شديدة الحضور والتأثير في الحاضر، وموجّهة للسلوكين الفردي والجمعي، ومحدّدة للكثير من مجريات الأمور. وإذا لم نفهم طبيعة هذا التعامل، ونحاول تحليله، فإنّنا لا نفهم عمق الظاهرة الدينية، وقس على ذلك الأبعاد النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وغيرها.

الإسلاميات، حينئذ، محاولة للتجسير، بالمعنى الذي ذكرت سابقاً، ولا يخفى، أيضاً، أنّ الاهتمام بالقضايا الدينية كان ضعيفاً في أقسام العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى حدّ السبعينيات

من القرن الماضي، عدا مشاريع فردية لبعض الدارسين، الذين انتبهوا مبكّراً إلى أهمية هذه القضايا في تحديد مستقبل الشعوب، وليس في معرفة ماضيها فحسب. وقد طرحت الإسلاميات، في تلك الفترة، لتعدّل هذا الاختلال. وما عدا الفيلولوجيا، فإنّ كلّ العلوم الإنسانية والاجتماعية أصبحت منفتحة بعضها على بعض. وفي مجال الإسلاميات تحديداً، تبرز ضرورة استعمال منهجية تعدّدية ومنفتحة حتى لا نسقط في التفسيرات الأحادية المتعسّفة. لكنني أضيف، أيضاً: إن الإسلاميات قد انطلقت في الأصل من الفيلولوجيا، وتبقى محتاجة إليها، مع الانفتاح على العلوم الأخرى. وبعض الباحثين اليوم في الإسلاميات لم يعد يتمتّع بتكوين فيلولوجي متين، فأصبحت بعض الدراسات عبارة عن شطحات فكرية تتظلّل ببعض الأسماء المشهورة، أو تزعم أنّها تطبّق نتائج علوم معيّنة. أنا أقول: من لم يكن فيلولوجياً فلا يدخل علينا؛ فدراسة الأثر الديني ينطلق من الفيلولوجيا، ثمّ ينفتح على العلوم الأخرى، ولا يمكن القفز على المرحلة الأولى.

عبد الله إدالكوس: هل هنالك فارق مميّز بينه وبين (الإسلاميات التطبيقية) عند أركون أم أننا أمام مشروعين مختلفين تماماً؟

عندما طرح محمد أركون مشروع الإسلاميات التطبيقية، في السبعينيّات من القرن الماضي، كانت الفيلولوجيا مسيطرةً على الدراسات الإسلامية، وكانت هذه الدراسات مكتفية بالفيلولوجيا. وأركون نفسه قد حظي بتكوين فيلولوجيّ متين، وأطروحته حول

مسكويه وجيله تشهد بذلك، وكذلك ترجمته نصوصاً من الفكر الأخلاقي الكلاسيكي إلى الفرنسية. فالإسلاميّات التطبيقية كانت تسعى إلى أن تفتح مجال الدراسات الإسلامية على تطوّرات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا تجعلها تقف عند حدّ المعالجة الفيلولوجية، ولم يكن يخطر في ذهن أركون أن يتخلّى عن الفيلولوجيا، وإنما كان يريد ألّا يقف عند حدودها. لكنّ بعض الذين لم يتابعوا مساره الفكري، منذ بدايته، قد يغيب عنه هذا الأمر، وقد أصبح من الشائع، اليوم، أن ينظر إلى الإسلاميات التطبيقية على أنّها تجاوز للفيلولوجيا، والصحيح أنها تجاوز بمعنى عدم الاكتفاء، وليس بمعنى الإلغاء. وقد انتبه أركون نفسه إلى هذا الانحراف، الذي لحق بمشروعه، فاهتمّ في كتاباته الأخيرة بتأكيد أهميّة الفيلولوجيا في مجال الدراسات الإسلامية، مثل كتابه (**الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي**).

ثمّة، اليوم، بعض الفوضى بسبب تراجع المرتكز الفيلولوجي للإسلاميات، فبعض الدراسات تبدو جذّابة وجريئة في مواضيعها، لكنّنا إذا قرأناها، وقيّمناها بمنظار علمي بحت، ألفيناها ضعيفة في المنهجية، وطرائق الاستدلال. وأنا أخشى على الإسلاميات من أن تتحوّل إلى إيديولوجيا، أو بالأحرى إيديولوجيا مضادّة ضدّ الكتابات الإسلامويّة. وهناك أسباب عميقة تدفع إلى ذلك، منها تراجع قيمة العلم، ومكانة القول العلمي في مجتمعاتنا، ومنها الخطر الذي يمثّله التطرّف الديني على المجتمع ككلّ، ما يجعل قضية العلمية بمثابة ترف فكري مقارنة بالأخطار المحدقة.

عبد الله إدالكوس: في كتابك (ديانة الضمير الفردي)، تقول: «يبدو أنّ ما في كتابي (محمد عبده: قراءة جديدة) لم يسلم من سوء الفهم. الحداثيّون جداً اعتبروا المشروع شكلاً من أشكال التوفيقية، والمتديّنون جداً رأوا فيه دعوة إلى قياس الإسلام على المسيحية. لم يفهموا أنّي لا أقصد مقارنة مضامين فكرية، أو وقائع، أو أحداث، بل قصدت البحث عن بنيات عميقة لظاهرة بشرية كونية». أتعتقد أنّ سوء الفهم هذا لا يزال قائماً بخصوص أعمالك؟

طرحت، في العديد من دراساتي، مفهوم (**الإصلاح الديني الكوني**)، ويعني أنّ الأديان الكبرى، ومنها الإسلام، قامت على مبدأ إصلاحي، وأنّ حيويتها ونجاحها في الاستمرار على مدى الأزمنة، والعصور، والانتشار في رقعة جغرافية شاسعة، خارج مواطن نشأتها، إنما يعود إلى هذه القابلية المتضمّنة فيها، وإذا فقدت هذه الميزة فإنّها تتحوّل إلى ديانة إثنية، أو قومية، وتفقد طابعها الكوني. فالإصلاح الديني سيرورة متواصلة وذاتية ينبغي ألّا تتوقّف، وهي تقوم على الملاءمة بين الذاكرة والتطوّر.

قدّمت للإصلاح الديني تعريفاً علمياً لا دينياً، باعتباره سعياً لموافقة تثمينيّة لتمثّلات القداسة مع الأوضاع الحادثة، والنقلات النوعيّة. وكلمة «تثمينية» تشير إلى رفض العقل الديني مبدأ القطيعة مع الماضي، لكنّه يتقدّم بإعادة تأويل الماضي بطريقة تسمح بالتخفيف من ضغوطه، وهكذا يحقّق «العقل الديني» التجديد تحت شعار العودة إلى الأصول، وليست هذه العودة إلّا إعادة

تأويل للأصول حسب حاجيات الحاضر وإكراهاته. فمع كلّ وضع جديد نوعيّاً، يتّخذ العقل الديني أحد موقفين مختلفين: إما الموقف الذي نطلق عليه (الإصلاحي)، ويتمثل -كما ذكرت- في إعادة تأويل الأصول، مع عدّ ذلك التأويل عودة إلى الأصل والمعنى الصحيح، وإمّا الموقف الذي نطلق عليه (الأصولي)، ويعتمد التمسّك بحرفيّة الأصول، ورفض التعامل مع الحاضر. أمّا إذا بقي الوضع مستقرّاً، ولم يشهد تجديدات نوعية، فإنّ الموقف الغالب هو ما نطلق عليه الموقف (المحافظ).

وهكذا، نجد في كلّ دين (أو فرقة دينية) ثلاثة تيارات أساسية هي: المحافظ، والأصولي، والإصلاحي. وهذا الأمر يصحّ في الإسلام، كما يصحّ في كلّ الأديان؛ لأنه قانون علميّ لا ديني. والموقف المحافظ قد يتواصل على مدى قرون، إذا لم يشهد الوضع الاجتماعي تغيّرات نوعية، وإذا ما واجه تطوّرات نوعية فإنّه يقع تحت ضغطين؛ ضغط الأصولية من جهة، والإصلاحية من جهة ثانية. هذا القانون التاريخي يمكن إثباته بدراسة التقاليد الدينية المتعدّدة، وكما ذكرت، هو قانون علمي لا دينيّ يمكن إثباته بالتحليل التاريخي، والهرمينوطيقي.

بعد الأحداث الإرهابية، سنة (2001م)، قمت مع بعض الباحثين بإنشاء (نادي بولونيا) للتفكير في الإصلاحات الدينية، وقد أطلقنا عليه هذا الاسم؛ لأننا كنّا نلتقي في مدينة بولونيا الإيطالية، وهي المدينة التي كانت، في عصر النهضة الأوربية، إحدى جسور التواصل بين الفكر العربي والفكر الأوربي. كنّا

نتوقّع أن تؤدّي هجمات (2001م) إلى تغذية الأصوليات الدينية المختلفة، وليست الأصولية الإسلامية وحدها، وكنا نطمح إلى أن ندفع إلى حوار بين الإصلاحيين من كلّ ديانة، بدل ترك الأديان للأصوليين، الذين يدفعون باتجاه الصدام. وقد طرحت أن يكون إسهامنا العلمي متمثلاً في التفكير في مفهوم الإصلاح الديني من منطلق كونيّ، وبطريقة علمية تعتمد على تواريخ أديان عديدة، وهذا ما كنت قد دعوت إليه، ووضعت بعض موجّهاته في أطروحتي، التي ناقشتها قبل ذلك بسنوات.

وفي (2006م)، عقدنا ندوة علمية في الأردن عنوانها (**هل الإصلاح الديني برادايم كوني؟**) شارك فيها متخصّصون مرموقون في تاريخ أديان مختلفة (إسلام، مسيحية أرثوذكسية، مسيحية كاثوليكية، مسيحية بروتستانتية، يهودية، بوذية، هندوسية)، وتناقشنا مطوّلاً حول هذه القضيّة. كما نشرت، منذ سنوات، كتاباً بالفرنسية عنوانه (**الإصلاحية الإسلامية: تاريخ نقدي**)، وهو يرتكز على هذه الأطروحة.

إذا سألتني، الآن، ما العوائق أمام قبول هذه الأطروحة، فإنّني أحدّدها حسب تجربتي كما يأتي:

أولاً: تمسّك الأغلبية من المسلمين بفكرة الخصوصية المطلقة للإسلام، وعدّهم تطبيق المنهج المقارن لا يعدو أن يكون إسقاطاً للتاريخ المسيحي على الوضع الإسلامي.

ثانياً: تمسّك مقلّدة الحداثيّين بفكرة أنّ وظيفة الدين قد انتهت في العصر الحديث، وأقصى ما ينتظر منه أن يكون قضيّة شخصيّة

بحتة. ومع أنّ الوقائع ما فتئت تنسف هذه الفكرة، فإنّ مقلّدة الحداثيين مازالوا مصرّين عليها، حتى إنّي كتبت في كتابي (**ديانة الضمير الفردي**) الصادر سنة (2006م)، أنّهم ما فتئوا يبشّرون بانقراض الدين إلى أن أصبحوا مجموعة في طريق الانقراض.

ثالثاً: الأغلبية من المسيحيين، أو العلمانيين من ذوي الأصول المسيحية، الذين لا يقبلون أن يسوّوا وضع المسيحية بالأديان الأخرى؛ لأنهم يؤمنون في العمق -ولو كانوا علمانيين- بأنّ المسيحية أرقى الأديان؛ بل هي الدين.

أمّا عن سوء الفهم، الذي أشرت إليه في سؤالك، وهل هو متواصل، فدعني أقل: إنّه أكثر من سوء فهم؛ بل هو حصار ضدّي من الكتبة الإخوانيين من جهة، ومقلّدة الحداثيين من جهة أخرى. وبدل السجال، والجدل، والمحاجة، فقد استعملت الوسائل الدنيئة، مثل الحيلولة دون طبع كتبي، أو استبعادي بصفة ممنهجة من الندوات، والمجموعات البحثية، إضافة إلى الإرجاف والتضليل حول شخصي أو كتاباتي، وقد وصل الأمر إلى حدّ الإرجاف لدى السلطات الأمنية بتهمة أنّني «إخواني متستّر»؛ لأني أكتب في المواضيع الدينية، وأنقد الحداثيين. وقد قامت الثورة في تونس، فكان من محاسنها أنّها حرّرت الكلمة، فأصبحت في وضع أفضل بكثير، بعد كسر الحصار، والتخلّص من مشاغبات الذين نصّبوا أنفسهم الناطقين الرسميين باسم الحداثة، وشيوخها، الذين لا ينبغي لأحد أن يتكلّم فيها دون أن يدين لهم بطقوس الولاء والطاعة.

عبد الله إدالكوس: الحدّاد باحث يشارك في الحراك الحاصل، وفق خصوصيّة اشتغاله، وتخصصه؛ أي: المثقف، والباحث، والكاتب، لكنّك أضفت شاغلاً جديداً أدخلك واقع الحراك العملي، وهو تأسيس المرصد العربي للحرّيات والأديان. أيمكننا اعتبار المرصد مشاركتك الفعلية في الحراك الديمقراطي، أم أنّ هنالك دوافع أخرى؟

كما ذكرت لك سابقاً، لقد فتحت الثورة التونسية مجالاً واسعاً لحرية التعبير ونشاط المجتمع المدني. منذ ذلك الحين، نشرت أكثر من مئتي مقال، ودراسة، وتحليل حول الثورات العربية، إضافة إلى عشرات المقابلات الصحفية، وإلى عدد مهمّ من الندوات التي شاركت فيها، أو قمت بتنظيمها. وأعتقد أنّ هذا العمل يدخل في باب التنوير، وتنزيل النظريات في الواقع الفعلي، وتوجيهه نحو قراءة الأحداث قراءة تنويرية. وفي هذا الصدد، قمت بإنشاء جمعيّة ابن أبي الضياف للحوار الديمقراطي لتشجيع الحوار بين التيارات السياسية والإيديولوجيّة، التي أصبحت مؤتمنة على مصير البلد، بعد انهيار النظام السابق. واتخذت الجمعية اسم ابن أبي الضياف الذي كتب، في القرن التاسع عشر، كتاباً تاريخياً ذا نزعة إصلاحيّة، كما تولّى تحرير (**عهد الأمان**)، سنة (1857م)، الذي مهّد لصدور أوّل دستور تونسي وعربي سنة (1861م).

وانبثق عن هذه الجمعية (**المرصد العربي للأديان والحريّات**) في ندوة دولية جمعت خبراء من بلدان الثورات العربية لمناقشة

الصورة العامة للوضع العربي الجديد؛ إذ دعا العديد من المشاركين إلى إنشاء منظمة عربية مستقلة تتولّى التفكير، وتبادل الخبرات، ووجهات النظر، وكان المشغل الرئيس إيجاد معادلة متوازنة بين النزعة الدينية المتنامية مع الثورات العربية، وقضية الحريات العامة؛ التي تمثّل جوهر هذه الثورات وروحها. كان بعضهم يظنّ أنّ الطفرة الدينية، التي ظهرت مع الثورات العربية، أمر عابر وهامشيّ، وكنّا ننبّه إلى أنّ هذا غير صحيح، وأنّ القضية الدينية ستتعمّق أكثر فأكثر. في تونس، مثلاً، قام مقلّدة الحداثيين بتنظيم مظاهرة جمعت بضع مئات من الأشخاص تطالب بحذف عبارة الإسلام من الدستور، والتنصيص الحرفي على علمانيّة الدولة، وكانوا مزهوّين بتنظيم هذه المظاهرة. وفي يوم الجمعة التالي، خرجت عشرات المظاهرات من المساجد المختلفة تزعم أنّ العلمانية كفر، وتطالب بالتنصيص على تحكيم الشريعة في الدستور، وتواصلت هذه المظاهرات، بعد صلوات الجمعة، واستقطبت الآلاف من البشر، وأغلبهم لا يفهمون معنى العلمانية. علينا أن نطرح شعارات تكون مفهومة لدى الناس، ونحن قلنا، منذ البداية: إنّ الاستقطاب (علمانية/ شريعة) ليس في فائدة الثورات العربية، وطرحنا مفهوم مدنية الدولة، وهو مفهوم يعود إلى الشيخ محمد عبده، وقد سعيت شخصياً إلى تطويره منذ أطروحتي عن محمد عبده والإصلاح الديني. كان مقترحنا، منذ البداية، المحافظة على الفصل الأوّل من الدستور التونسي القديم، مع إضافة أنّ الدولة مدنيّة، وهذا تقريباً ما انتهى إليه الأمر بعد ثلاث

سنوات من المخاض، فالدستور الجديد احتفظ بالفصل الأوّل من الدستور القديم، وأضاف فصلاً ثانياً ينصّ على مدنية الدولة. وقد ابتسمت يوم قرأت، في مقدّمة الكتاب الأخير للرئيس المؤقت منصف المرزوقي، أنّه هو الذي طرح مفهوم مدنيّة الدولة، فهو لا يعرف تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر، ولا يعرف أن محمد عبده هو الذي نحت هذا المفهوم في عبارة مشهورة.

مع الأسف، انحدرت الأمور، بعد ذلك، إلى الأسوأ في سورية، واتّخذ المسار المصري منحىً آخر. في الحالة الأولى، أعتقد أنّ المعارضة السورية قد وقعت في خطأ كبير، عندما قامت بعسكرة الانتفاضة السورية، وقبلت دخول الأسلحة بطريقة عشوائية، وقاست الوضع السوري على الوضع الليبي، وأَملت تدخّلاً عسكرياً حاسماً، مع أنّ ليبيا لم يكن فيها جيش بالمعنى الحقيقي في عهد القذافي، والأمر مختلف في سورية. وأعتقد أنّ سورية كانت تحتاج إلى حلّ على الطريقة اليمنية، وهذا كان أقرب إلى النجاح من الدمار الحالي، الذي حلّ بالبلد، مع أنّني أقرّ بأنّ الوضع السوري أكثر الأوضاع عسراً؛ لأنّه يرتبط بامتدادات استراتيجية إقليمية ودولية معقّدة. أمّا في مصر، فأرى أنّ الإخوان المسلمين كانوا متصلّبين ومتسرّعين، وقد أغرتهم قوّتهم، ولم يأخذوا بعين الاعتبار أنّ السياسة قائمة على المرونة والتنازل، وأنّ تحشيد الشارع يسقط الحكومات، لكنّه لا يسيّر دولاً، ناهيك أنّ بعض الإسلاميين في تونس نبّهوهم إلى ذلك، وحذروهم من العاقبة، فلم يقبلوا منهم النصح.

اقتصرت أعمال المرصد، حينئذ، على تونس، وقد نظّمنا، منذ الثورة، ما يقرب من ثلاثين ندوة، دار أغلبها حول صياغة الدستور التونسي الجديد، والتوازن المطلوب فيه بين الحريات العامة والدين، وموضوع العدالة الانتقالية، وقضية الإرهاب. واستأثرت قضيّة الدستور بالقدر الأكبر من الاهتمام، وقد سعينا إلى تقريب وجهات النظر بين الأطراف السياسية، ونحن فخورون؛ لأنّ بعض العبارات التوافقية؛ التي اقترحناها موجودة، حالياً، في الصيغة النهائية؛ التي أقرّها المجلس التأسيسي يوم (26/ 1/ 2014م). واعتقد أنّه، بالنسبة إلى الدستور، حقّقت تونس نجاحاً معقولاً، يبقى أنّ بلداننا متعوّدة على صياغة دساتير جميلة تبقى حبراً على ورق، كما حصل في تونس مع دستور سنة (1861م)، ثمّ دستور (1957م)، ونرجو ألّا تتكرّر هذه الظاهرة. لقد مضى، الآن، أكثر من ستة أشهر على إعلان الدستور التونسي، لكنّ المواطن لا يرى تغييراً كبيراً على أرض الواقع، فالدستور ينصّ، مثلاً، على التمييز الإيجابي لفائدة المناطق المحرومة سابقاً، لكنّ واقع هذه المناطق لم يتغيّر كثيراً عمّا كان عليه قبل الثورة. والدستور ينصّ على تحييد المساجد، لكنّ كلّ الأحزاب ذات الخلفية الدينية، ومنها «النهضة»، مازالت تستعمل المساجد لأغراض تعبويّة، على الرغم من أنّ ممارسة السياسة أصبحت متاحة بحريّة، ولم يعد من سبب وجيه لاستعمال المساجد.

عملنا الثاني تمحور حول العدالة الانتقالية، وكانت أوّل أو ثاني ندوة عُقِدت في تونس، حول هذا الموضوع، من تنظيمنا.

واستقدمنا خبراء من المملكة المغربية، ومن بلدان أوربا الشرقية لعرض هذا المفهوم وآلياته، وقد كان مجهولاً تماماً في تونس. وكانت لنا اتصالات مع الحكومة الانتقالية الأولى (حكومة قائد السبسي) للتحسيس بهذا الموضوع، وتابعنا التقدّم في صياغة قانون للعدالة الانتقالية من خلال العديد من الندوات. ومع الأسف، كانت هناك رغبة من أطراف عديدة ومتعارضة لتعطيل قيام عدالة انتقالية حقيقية، وتمّ إتلاف كميات من الأرشيف، وطمس العديد من الحقائق، ما حوّل الإشاعة مرجعاً رئيساً للمعرفة. وأعتقد أنّ لكلّ من القوّتين الرئيستين في البلد أشياء كثيرة تسعى إلى إخفائها على الشعب. وأعتقد أنّ قانون العدالة الانتقالية بالصيغة، التي تمّ إقرارها، ليس سيّئاً، وإن لم يكن في مستوى المأمول. أمّا الهيئة المكلفة بتطبيقه، هيئة الحقيقة والكرامة، فقد تكوّنت على أساس المحاصصة الحزبية؛ لذلك لن تكون لها الصدقية ولا النجاعة المطلوبتان لنجاح مهمّة كهذه، وربّما كان هذا عين المقصود بتكوينها على هذه الكيفية، مع احترام الأعضاء الممثلين فيها لجمعيات الضحايا، الذين حاولوا جهدهم إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

أمّا قضية الإرهاب، فقد سعينا، من خلال ندوات علمية، إلى إخراجها من التجاذب السياسي الداخلي، وطرحها في أفق إقليمي ودولي أوسع، ومناقشة جذورها الثقافية القائمة على مقولات التكفير، والجهاد، والنصرة، والخلافة. ربّما بدا خطابنا تجريدياً بعض الشيء في المناخ التونسي غير المتعوّد على

الإرهاب؛ بل إنّه لا يريد أن يصدّق أنّ هذه الظاهرة أصبحت مستقرّة في تونس.

والسياسيون يقولون: إنّ ثمّة إجماعاً وطنياً ضدّ الإرهاب، ونحن نقول: إنّ هذا الإجماع مزيّف، فالإجماع الحقيقي لا يحصل إلا إذا اتفقنا حول مصدر الإرهاب؟ بعضهم يقول: إنّه عمليات انتقامية يقوم بها (أزلام النظام السابق)، مدعومين بمخابرات دول أجنبية، وبعضهم يقول: إنّه عمل مجموعات متشدّدة تتمتّع بحماية نشيطة من أطراف سياسية نافذة بعد الثورة، فعن أيّ إجماع نتحدّث؟ وهل يمكن معالجة الظاهرة إذا لم يحدّد السبب؟ مع الأسف، السياسي لا يرغب في التفكير العميق، ويكتفي بالعموميات، والإعلانات المبدئية. الجميع ضدّ الإرهاب، لكنّ الإرهاب ما فتئ يتقدّم وينتشر في تونس، وهذا يذكرني بقول أبي حنيفة، وقد سرق له مصحفه: كلكم يبكي ويتضرّع، فمن سرق المصحف؟

قمنا، أيضاً، ببعض الإصدارات، أهمّها طبعة شعبية لكتاب **(تحرير المرأة)** للشيخ الطاهر الحدّاد، وهو كتاب كان قد صدر سنة (1930م)، وتضمن دعوة قويّة إلى تحرير المرأة التونسية المسلمة، وإشراكها في مشروع النهضة والتحرّر الوطني. أردنا، من خلال توزيعه في الفضاءات الشعبية، تأكيد أنّ قضية المرأة لا علاقة لها بالنظام السابق، لأنّ بعض الحركات المعادية لحقوق المرأة تنشر هذه المغالطة التاريخية لأسباب يمكن استنتاجها بيسر.

ومع الأسف، هناك من ينخدع، حتى أصحاب التكوين العالي مثل الأطباء والمهندسين؛ لأن تعليم العلوم الطبيعية والتقنية في بلداننا مفصول عن التاريخ والعلوم الإنسانية عامة. لقد سقط الاستبداد؛ لكنّه خلّف حالة من الجهل يمكن أن تصبح مطيّة لعودته. والمرأة التونسية ظلّت حاضرة بقوّة في حراك المجتمع المدني، وقد أسقطت الصيغة الأولى للدستور؛ التي كانت قريبة من وجهة النظر المحافظة لحركة «النهضة»، وفرضت فصولاً جديدة حافظت على تقدّم التشريع التونسي في موضوع المرأة مقارنة ببقية التشريعات العربية والإسلامية. لقد كتبت المرأة هذه الفصول بنضالاتها، واحتجاجاتها، واعتصاماتها أمام المجلس التأسيسي.

وإضافة إلى تنشيط المرصد العربي للأديان والحريّات، نشرت أكثر من (200) مقال، ودراسة، وتحليل عن الثورات العربية، وجمعت بعضاً منها في كتاب صدر سنة (2013م)، تحت عنوان: (**التنوير والثورة**)، وهو يقدّم قراءتي لهذه الثورات، ويواصل كتابين سابقين هما (**مواقف من أجل التنوير**) (2006م)، و(**قواعد التنوير**) (2009م).

عبد الله إدالكوس: هل يمكن أن تختصر لنا أهمّ عناصر قراءتك للثورات العربية، كما تعرضها في كتابك الأخير (التنوير والثورة: دمقرطة الحداثة أم أخونة المجتمع؟)؟

أعتقد أنّ الثورات العربية كانت -ولا تزال- دافعة لقراءتين متنافستين؛ الأولى قراءة إيديولوجية تقيس هذه الثورات على

النموذج البلشفي، أو الخميني، وبما أنّ آخر الإيديولوجيات الشمولية العربية هي الإيديولوجيا الإخوانية، لأنّ منافساتها قد تراجعت وشاخت، فقد انتشرت بقوّة محاولات «أخونة» هذه الثورات، وعدّها ثورات دينية. وتَصاحَب ذلك مع سعي من أطراف خارجية مختلفة إلى تشجيع هذا التوجّه، كي يقسّم ما دُعِيَ الشرق الأوسط الكبير إلى مجموعة من الدويلات الدينية والعرقية تتناحر بعضها مع بعض، على شكل ملوك طوائف، فهذه أفضل طريقة للتحكّم في المنطقة، والسيطرة على ثرواتها. ومن أخطر ملامح هذا الوضع أن تصبح هناك دول شيعية قائمة على عقيدة الإمامة، ودول سنية قائمة على ما يعدّه أصحابها عقيدة الخلافة، وأن تفتح حروب دينية تستمرّ لعقود طويلة على شكل المواجهة، التي جمعت الدولتين العثمانية والصفوية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لقد حذرنا من هذا المنزلق، والآن نرى معالمه بدأت تتوضّح؛ إذ أعلنت إمارة إسلامية بين العراق وسورية، وإمارة إسلامية في مدينة بنغازي الليبية، وهكذا تتأسّس إمارتان واحدة في المشرق وأخرى في المغرب، كل واحدة منهما تسيطر على منطقة غنيّة بالنفط والغاز، لتكونا عاملاً قوياً لتهديد استقرار كلّ المنطقة على المدى القريب والبعيد، إضافة إلى جرّ إيران إلى مواجهة منهكة، بعد أن عجز حصارٌ استمرّ أكثر من ثلاثة عقود عن الإطاحة بنظام الملالي هناك.

الإخوان المسلمون لم تكن لهم قراءة استراتيجية ومعمّقة للوضع، وبتفكيرهم الغيبي والانتهازي، في الآن ذاته، نظروا إلى

الثورات العربية على أنّها نوع من النصر الإلهي المُهدى إليهم من السماء، وعندما تريد أن تحوّل السياسة إلى دين، فإنّك تجد، دائماً، مَن هو أكثر راديكالية منك في توظيف الشعارات الدينية، وهكذا بدأنا بالإخوان، وانتهينا بـ: (داعش)، وأنصار الشريعة، فالمزايدة على الدين مسار يتّجه، دائماً، إلى مزيد التطرّف، ولا يمكن أن يتجه أبداً نحو الاعتدال؛ لذلك كان مهمّاً، منذ البداية، أن نميّز بين وظيفة الدين ووظيفة السياسة، فالدين مجال لا يقبل التفاوض والتنازل. أما السياسة، فهي كلها قائمة على النسبية. لا يمكن لي أن أتفاوض معك لتحويل صلاة العصر من أربع ركعات إلى ثلاث، لكن يمكن لي أن أتفاوض معك في مشروع سياسي، فأتنازل عن جزء منه من أجل الوفاق والعيش المشترك؛ لذلك كان أخطر شيء ممارسة السياسة بعقلية المطلق والمقدّس، فآنذاك نفتح واسعاً باب العنف بقصد، أو عن غير قصد.

مهّد (الإخوان)، في بلدان الثورات العربية، الطريق، بشكل أو بآخر، للحركات المتشدّدة والعنيفة، عندما حرّفوا مسارات الثورات العربية من طابعها المدني الاجتماعي، وجعلوها فتوحات دينية، وأصبحوا هم أنفسهم الضحيّة بعد ذلك.

لقد نشرت، في بداية الحراك العربي، مقالاً عنوانه (**كي لا يتحوّل العالم العربي إلى عراق كبير**). في العراق، ثمة انتخابات، وبرلمان، ودستور، وحكم لا مركزي وضعه خبراء مرموقون، وثمة أحزاب سياسية، وصحف متنوعة، وحرية تعبير... إلخ. كلّ مكونات الديمقراطية موجودة، إلا الديمقراطية نفسها؛ لأنّ كلّ

هذه المكونات لا تنجح منفصلة، وإنما تنجح إذا كانت كلها مندمجة في مشروع دولة قائمة على المواطنة، وإلا تحوّلت الأحزاب إلى واجهات طائفية وعشائرية، وترتّب على اللامركزية انفصال الأقاليم، وكان التعبير مجرّد دعايات ولغو، ونتائج الانتخابات تعبيراً عن الخارطة الطائفية للبلد، وهكذا. مسار الثورات العربية يشبه المسار العراقي، والغريب هذا الإصرار على عدم الاتعاظ بالتجارب السابقة.

نعود، الآن، إلى القراءة الثانية الممكنة للثورات العربية، وهي التي استمتّ للدفاع عنها، وتقوم على تصنيف هذه الثورات ضمن المتغيّرات الاستراتيجية؛ للانتقال من عصر الحرب الباردة إلى النظام الدولي الجديد، وعدّها من صنف ما حصل في أوربا الشرقية، عند انهيار الإيديولوجيا الشيوعية، وفي أمريكا اللاتينية، مع سقوط الأنظمة العسكريّة، وما حصل في جنوب أفريقيا، عند سقوط نظام الآبارتايد (التمييز العنصري). فالثورات العربية حصلت نتيجة انفجار الأوضاع الداخلية لأسباب أهمها الوضع الاجتماعي، الذي سدّ الآفاق أمام الأجيال الجديدة، والنظام السياسي الموروث عن الحرب الباردة، وتكنولوجيا الاتصالات الحديثة، التي لم تعد «الأمنقراطية» العربية قادرة على السيطرة عليها؛ بل أصبحت مخترقة ومربكة بوساطتها. لقد فصلت في كتابي (**التنوير والثورة**) معنى الانتقال الديمقراطي، وهو نظرية متكاملة الأركان، وليس مجرّد لفظ فضفاض يلوكه السياسيّون. نظرية الانتقال الديمقراطي هي المقابل والنقيض للنظرية الثورية

الكلاسيكية؛ لأنّها لا تربط الثورة بإيديولوجيا معيّنة لا دينية ولا علمانية؛ لأنّ كلّ إيديولوجيا فكر محنّط يجمّد قدرات الفرد على التفكير، وهذا بداية الاستبداد بالبشر بأن تشلّ قدراتهم على التفكير المستقلّ، فيسلّمون أمرهم إلى الزعيم، أو الشيخ، أو مرشد الجماعة. مقابل ذلك، تقوم نظرية الانتقال الديمقراطي على الاعتراف بتعدّد المصالح والآراء، الذي ينبغي أن يدار بطريقة ديمقراطية، وتؤطّر الفعل الثوري بمبادئ حقوق الإنسان، وتجعل هذه المبادئ أعلى من الشرعية الثورية؛ لأنّ الثورة مجرّد وسيلة، والغاية هي الإنسان، والسماح بانتهاكات، ولو مؤقتة، لهذه الحقوق يحوّل الحاكمين الجدد، عاجلاً أم آجلاً، إلى مستبدّين جدد.

والواقع أنّ الانتقال الديمقراطي هو «مأسسة» للثورات، كي تنتقل من طور التعبير العفوي والانفعالي عن الطموحات، إلى مسار مؤسساتي واضح وتوافقي ينقل الشعوب الثائرة إلى البناء، والإنجاز، والتحقيق، وهو يقوم على مجموعة من الآليات، التي أصبح للمجتمع الدولي اليوم خبرة متراكمة بشأنها، مثل العدالة الانتقالية، والإصلاح الهيكلي لمؤسسات الدولة، والصياغة التوافقية للدستور، وإطلاق برامج سريعة لتخفيف معاناة الفئات الأكثر تضرّراً كي تدمج في صلب المواطنة، وحماية الذاكرة، وتعديل الإعلام... إلخ.

أنا مؤكّد لديّ أنّ الجماهير العربية لا ترفض الحداثة، لكنها ترفض الشكل النخبوي من الحداثة، الذي يجعلها حكراً على

نخبة ضيّقة ومنغلقة على نفسها تستأثر بالثروة، والسياسة، والثقافة؛ لذلك دعوت إلى «دمقرطة الحداثة». ومثقفاً، نشرت أكثر من مئتي مقالة، ودراسة، وتحليل، في هذا الاتجاه، ورئيساً للمرصد العربي للأديان والحريات، ونظّمت حوالي ثلاثين ندوة في هذا الاتجاه أيضاً، هذه كانت مساهمتي فيما كان يدعى الربيع العربي، سواء في مستوى الحراكات الثورية، التي شهدتها بعض المجتمعات، أم في مستوى المبادرات الإصلاحية الجادّة، التي طرحت في بلدان أخرى تفادياً لوقوع ثورات تأكل الأخضر واليابس؛ لأنّ الغاية ليست الثورة في ذاتها، وإنما تحقيق طموحات الشعوب، والثورة حالة قصوى تحصل عندما تنغلق كلّ سبل الإصلاح، وإذا تحقّقت الأهداف دون ثورات دمويّة فهذا أفضل.

ومنذ فترة، لم أعد أستعمل عبارة (الربيع العربي)؛ لأنّ كلّ هذا الدمار والقتل الحاصل في المنطقة لا يمكن أن يكون ربيعاً، ولا بداية ربيع؛ ولأنّ هذه العبارة أصبحت تعدّياً على آلاف الضحايا، الذين قضوا دون ذنب سوى أنّهم عبّروا عن رغبتهم في العيش بحرية وكرامة، لكنّهم وجدوا أنفسهم في تجاذبات إقليمية ودولية لم تكن تخطر لهم في بال. لكني ما زلت متفائلاً بإمكانيّة تحقيق الأهداف الأساسية، وتعديل المسار، بعد أن يتعلّم الجميع من السنوات الأربع الأخيرة أن العودة إلى الوضع القديم مستحيل، وتدمير الأوطان باسم الشعارات الزائفة جريمة، وثمة حلول وسطى بين هذا وذاك يمكن بوساطتها إعادة تفعيل المشروع

التنويري والإصلاحي العربي، وتحقيق جزء من المطالب المشروعة للمواطنين، في ظلّ الواقعية والعقلانية. والشعوب تتعلّم بالتجارب الميدانية أكثر مما تتعلّم بالنظريات والكتب، وأزعم أنّ المواطن، الذي كان مغيّباً عن الوعي والفعل، على مدى قرون، قد اكتسب تجربة سياسية مع أحداث السنوات الأخيرة ستجعله يفرض تعديل المسار، كي لا تذهب تضحياته سدى، ويصادر مستقبل أبنائه بالشعارات الزائفة، ويحرق وطنه على مأدبة المصالح الأنانية، الداخلية والخارجية.



المكون الديني والتغيير الثقافي

آفاق جديدة.. في ترشيد الاسترجاع الديني

د. سعيد شبار[1]

توطئة:

تنطلق هذه المداخلة من عدّ **الثقافة**، داخل أيّ قطر، أو إقليم، **قائدةَ التغيير ورائدة الإصلاح**، كما تُعَدُّ، في الوقت ذاته، حائلاً وعائقاً أمامهما ما لم تتحقّق بشروطهما. والمقصود بالثقافة، هنا، بطبيعة الحال، **الكيان الكلي الشامل والناظم** لكلّ مكوّنات القطر، أو الإقليم، المعبّر عن مستوى من **النضج والتأهيل العلمي والعملي**. فالثقافة -حسب فيلسوف الحضارة المعاصر مالك بن نبي رحمه الله- «نظرية في السلوك، كما هي

(1) أستاذ التعليم العالي في جامعة السلطان مولاي سليمان في المغرب، من مؤلفاته: الثقافة والعولمة، النخبة والهوية والإيديولوجيا.

نظرية في المعرفة» تبني الكيان النظري، كما تسدّد وتُقَوِّم الممارسة والسلوك العملي. ومخطئ من يعدّها ترفاً نظرياً لا علاقة له بالسلوك.

ويُعَدُّ **المكون الديني** (الاعتقادي/ الإيماني) **داخل الثقافة**، في تقديرنا، أهمّ مكوّناتها على الإطلاق، سواء وقع التصريح والوعي به أم لم يقع، وسواء حدّدت وضبطت مجالات التأثير وكيفيّاته أم لم تحدّد ولم تضبط، فكلّ ذلك ليس بمانع من وقوع هذا التأثير، واضحاً كان أم خفياً.

ومع تسليمنا بأنّ الأفكار والنظريات يمكن أن تتحوّل إلى يقينيات وحتميات، يتمّ الاعتقاد فيها كما يعتقد في الدين، فإنّ مرادنا **بالدين** -هنا- **الدين الرسالي السماوي**؛ الخطاب الإلهي الموجّه إلى الإنسان عبر التاريخ، مُسَدِّداً ومُقَوِّماً، هادياً ومرشداً... أي: مغيّراً ومصلحاً من زوايا ومداخل متعدّدة ومختلفة. كما أنّ حديثنا في هذه الورقة سينصبّ على النص والرسالة الخاتمة؛ **القرآن الكريم**، من خلال محدّدات خاصة تجعلها أقدر على الإصلاح والتغيير، بما في ذلك المجالات، التي استبعد منها، أو عدّ خصماً لها إلى عهد قريب.

المدخل الديني ومشاريع التغيير والإصلاح:

لسنا، هنا، بحاجة إلى حشد الأدلة لتبرير **ملازمة الظاهرة الدينية للإنسان**، وكونها ذات بعد وجودي فطري وكياني فيه، بعد أن أضحت من مقررات البحوث والدراسات في تاريخ الأديان

والأنتربولوجيا، وعلم الاجتماع الديني، فضلاً عن نصوص الأديان ذاتها.

لكنّ الذي نريد تأكيده، هنا، أنّ معظم التجارب التغييرية، الثورية، أو الإصلاحية، التي استبعدته كفاعل مؤثّر في الإصلاح والتغيير، تسترجعه، الآن، بشكل أو بآخر؛ بل إنّ بعضها بدأ يستغلّ هذا الدور بشكل بشع أكثر تطرّفاً وعدوانية؛ من مدخل سياسيّ يوظف الدين، أو من مدخل ديني منغلق مبني على فهم حرفيّ ونصي لا يواكب المتغيرات.

وتكفي الإشارة، هنا، إلى أنّ المدارس اليسارية، بما فيها الأكثر دوغمائية، والعلمانية المتشدّدة، والقوميّات المختلفة كانت، في بداياتها الأولى، تبني نظريّاتها التغييرية باستبعادٍ كلّيٍّ للدين كفاعل، أو مؤثر؛ بل بمعاداته، وخوض حروب إلغائية وإقصائية ضدّه. هذه الحروب الضروس، التي ناهزت القرن من الزمان لم تُغَيِّر من واقع الدين ودوره في التأثير والتأطير شيئاً؛ بل الذي تَغَير هو توجهات ومقاربات تلك المدارس والتيارات للمسألة الدينية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أحداثاً كبرى غيّرت مسار التاريخ والتوازنات في العالم بأسره؛ كنجاح الثورة الإيرانية، وانهيار القطب الاتحاد السوفيتي، وسقوط حائط برلين. إذا أضفنا إلى ذلك ما يحدث، الآن، من تغيّرات نتيجة حراك (الربيع العربي)، حيث لم تكن (إيديولوجيا) التعبئة، عامة، وشعارات النضال وعناوين الإصلاح، شيئاً آخر غير الدين نفسه.

وكانت النتيجة واضحة أمام إخفاق الأطروحات الفكرية، والنظم السياسية السابقة، في إنجاح أي تغيير أو تقدّم نحو ديمقراطية حقيقية تضمن الحقوق والحريات؛ أن يقع الاختيار على المكونات السياسية ذات الخلفية، أو المرجعية الدينية؛ أي: تلك التي كانت ترفع شعار الإصلاح انطلاقاً من المدخل الديني.

إن الإصلاح في تاريخ الأمة، قبل المرحلة الاستعمارية الحديثة، سواء كان علمياً أم اجتماعياً أم سياسياً، كان منطلقه ومرجعه الأساس الدين. كما أنّ بواكير الإصلاح في العصر الحديث، منذ القرن التاسع عشر، كانت كذلك باسم الدين، والرجوع إليه، قبل أن تبرز تيارات ذات مرجعيات أخرى (معظمها مستعار من التجارب الغربية) إلى ساحة التغيير والإصلاح، بترسانة مفاهيمية أخرى؛ كالنهضة، والتنوير، والتحديث، والوحدة، والتقدم... وبعضها كان تنظيراً للثورة، والانقلاب، والطفرة... وما إليها.

لسنا، هنا، بصدد المفاضلة بين التيارات والمذاهب، ولا بين المصطلحات والمفاهيم، فكلّ المفاهيم -في اعتقادنا- إجرائية، إذا ما أُحْسِن بناؤها وتوظيفها، وكلّ التيارات لها جوانب من الصواب والخطأ. ولست متحمساً للخوض التفصيلي في أيّ نموذج. كما أنّ حديثنا عن القدرات التغييرية للدين لا يعطي شرعية، ولا أفضلية، ولا تميزاً للذين انتدبوا أنفسهم للإصلاح والتغيير باسم الدين. ففرق بين التنظير القرآني للإصلاح والتغيير، وبين التجارب الإصلاحية عبر التاريخ قديمه وحديثه،

إنّه الفرق نفسه بين الوحي الإلهي وبين الفعل البشري، بين المطلق الحاكم (المعيار) وبين النسبي المحكوم (المعير).

إنّ كثيراً من حركات الإصلاح والتغيير أخطأت موعدها مع الدين، ومع سنن ومسالك التغيير، التي ينصّ عليها، وإن تحدّثت باسمه، ورفعته شعاراً وأفكاراً. ولهذا كانت مقولة «**العودة إلى الدين**»، دائماً، على رأس بنود الإصلاح، دون تحديد «**كيف**» تتم تلك العودة، وما مداخلها ومراحلها، وأصولها وفروعها، وأولوياتها، وارتباطاتها، وامتداداتها... إلخ؛ إذ غالباً ما نجد مشروع (الإصلاح) ينتهي إلى نزال سياسي معين، أو مقاربة جزئية ضيّقة، لا تكاد توحّد وتؤطّر أصحابها، فكيف بغيرهم ممن حولهم، أو أبعد منهم!.

إنّ الذي نرومه، من خلال تأكيد المرجعيّة الدينية في التغيير والإصلاح، الإحالة على الأصول والمفاهيم الكلية والمستوعبة للزمان والمكان، ومخاطبة الإنسان حيث كان، وعلى السنن النفسية، والاجتماعية، والثقافية، والكونية، التي من أخطأها أخطأ طريقه إلى التغيير، ولزمته العودة، بعد مدّةٍ اللهُ أعلم بها، إلى نقطة الانطلاق الأولى.

إنّ التجربة الغربية نفسها، التي يحرص بعضهم على جعلها معياراً، منذ عصر النهضة، والفصل بين المؤسسات، وتضييق الخناق على الدين، نجدها تسترجعه في أشكال أكثر تطرفاً، وعدوانية، وخرافية، سواء من خلال الحركات التنصيرية الممهدة للاستعمار، أم في الحركات اليمينية الإنجيلية المسيحية

والصهيونية في صراعها السياسي، أو في إيمانها بنبوءات العهد القديم، والطقوس الملازمة لها.

بل إنّ الدولة العبرية، التي خرجت من رحم استعمارية علمانية عنصرية، بنت نفسها على «شرعية دينية» نفضت عنها غبار القرون، وجعلتها فاعلة ومُؤَثرة في صوغ القرارات، وتحديد المصائر.

أي: أنّ ثمة عملية استرجاعية سياسية نفعيّة صراعية للدين أكثر منها إيمانية قيمية بأبعاده، وحقائقه الكبرى المتعلقة بصلاح الكون والإنسان. وهذه -في منظورنا- لا تختلف عن العملية الإقصائية الأولى، لأنه إقصاء وإلغاء لأهمّ مقاصد الدين، وغاياته، وسننه في التغيير، ولا يمكنها أن تنتهي إلى شيء؛ إذ ستصطدم بالحقائق الكبرى، وتعود أدراجها إلى الوراء، بعد أن تخلّف ضياعاً في الوقت، وهدراً في الجهود، والطاقات، والموارد، وتشويشاً على الأفكار والمعارف وحتى العلوم، ما يحتاج، بدوره، إلى دورة إصلاحية تصحيحية إضافية.

لقد حملت الكنيسة، إبان العصور الوسطى، الناس على الاعتقاد بالخرافة أزيد من عشرة قرون، الخرافة المتعلقة بعالم الغيب، وبعالم الشهادة. وآمن الناس بذلك، لكن ذلك الإيمان والاعتقاد لم يغير من واقع الكون وحقائقه شيئاً؛ إذ سرعان ما ظهر العلم على الخرافة فأبطلها، وبقيت الأرض كروية تدور، والشمس ثابتة... وصدق الله -تعالى- إذ يقول: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: 18]؛ ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ

﴿ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا﴾ [فاطر: 43]. ومخطئ من يحاول إسقاط تجربة الغرب في الإصلاح الديني على تجربة المسلمين في الإصلاح أصلاً وفصلاً، فالعلاقة بينهما أشبه ما تكون **بالجدل الهيغلي من منظور ماركسي.**

فمشكلة الغرب كانت في «**اتصاله**» بدين أساء تمثيله رجاله ومؤسساته، فحاربوا باسمه العلم، والفكر، والحرية، والإبداع، وراكموا باسمه الثروات والإقطاعات، ومارسوا باسمه كلّ أشكال القهر، والاستبداد، والاستعباد؛ وهو دين لم يزد على أن بشر بفضائل، وأعطى قيمة للروح، بعد إيغال الناس في الارتباط بالدنيا والمادة؛ حيث تمّ الالتفاف على ذلك كله، وحرّف الكلم عن موضعه، وألبس الحق بالباطل؛ كلّ ذلك، وغيره، دفع في اتجاه الثورة على السلطة، والمؤسسات الدينية، والفكر اللاهوتي، عامةً؛ أي: أنّه كانت ثمّة حركة «**انفصال**» أعيد فيها الدين، أو بالأحرى مؤسساته، إلى حجمها الطبيعي، وأعيد فيها للعلم والعقل، وللفكر والحرية والإبداع؛ مواقعها، التي كانت مستلبة؛ وإن كانت ستنمو في سياق فلسفي آخر ستأخذ فيه مكان (الآلهة) التي تمّ تحطيمها.

أما مشكلة المسلمين، فكانت في (**انفصالهم**) عن دين بنى لهم حضارة، وصنع لهم أمجاداً، وجعل منهم ذاتاً وكياناً. دين قائم على تمجيد العلم، والفكر، والحرية، والإبداع، والعدل، والإنصاف، والكرامة، والكينونة البشرية... دين شامل مستوعب يعادل فيه عالم الغيب عالم الشهادة في جدلية متوازنة يتوسطها

ويقودها الإنسان. فمنذ وقع الانفصال التدريجي عن قيم الإيمان والعمل، وبينهما كذلك، بدأ مسلسل الانحدار والانهيار؛ حيث تدعو الضرورة الآن إلى **(الاتصال)** من جديد بتلك القيم، بقصد استئناف البناء والعطاء؛ أي: الاتصال بقيم الإيمان، والعلم، والعمل، والحرية، والفكر، والإبداع، والكرامة، والمسؤولية... وكلّ ما ينشط ويرشد حركة وفعل الإنسان تجاه نفسه، وتجاه محيطه.

نحن، إذاً، أمام تجربتين: **إحداهما كانت «اتصالاً» سيئاً استوجب «انفصالاً»، والأخرى كانت «انفصالاً» سيئاً استوجب «اتصالاً»**. ووضعنا الاتصال والانفصال بين حاصرتين حرصاً على نسبيّتهما، وتجنّباً للإطلاق. هذا مع اعتقادنا بأنّ ثمّة تفصيلات مكملة قد يحتجّ بها بعضهم على ما نقول، نذكر من ذلك أمرين اثنين:

الأمر الأول: قول القائل: إن ما حدث في التجربة المسيحية من تسلّط، واستبداد، وخرافة، وأسطورة، وبذخ، وترف... حدث مثله، أو ما يقاربه، في تاريخ الإسلام. نقول: ثمّة فارق كبير بين التجربتين، وإن وقع تقارب، أو تشابه في بعض العناصر.

فمن جهة، لا عصمة لأحد في الإسلام، بعد الأنبياء، وإن جعلت في عموم الأمة لاستحالة تواطئها على كذب، أو منكر، ولا طبقة كهنة، أو إكليروس يحتكرون النظر في النصّ وتفسيره، ولا دولة دينية صرفة لا مكان فيها للعقل، والفكر، والجهد البشري. فليس لما سمّي **أهل الحل والعقد**، أو الجماعة

الشورية، في تاريخ الإسلام، شيء من ذلك على الإطلاق، وإنما ينحصر دورهم في النصح، والإرشاد، ومساعدة الإمام.

ومن جهة أخرى، يبقى **النص** في التجربة الإسلامية هو الحاكم المصحّح، باعتبار خاصية **الحفظ** التي تفرّد بها، فهو النص الوحيد، الذي يُتلى كما أنزل لم يخالطه قول بشر، وباعتبار خاصية **الختم**، والهيمنة، والتصديق، التي تجعله مستوعباً الإرثَ النبوي والرساليّ السابق عليه. ومن ثمّ يكون مصدر ومعيار التقويم منفصلاً عن التجربة، وكلّ أضرب الفساد والطغيان، التي حدثت في تاريخ الإسلام شرقاً وغرباً، وتشبه من وجه، أو من وجوه، ما حدث في المسيحية على العهد الروماني، أو في بلاد الفرس، أو غيرها... باعتبارها نزوعات بشرية مغالية، تُقوَّم وتسدَّد من خلال النص المستوعِب (بكسر العين) للزمان والمكان، وليس المستوعَب (بفتح العين) فيهما. فالنص هو الحجة الدائمة الشاهدة بالحقّ والعدل على الناس، وليس تقديراً بشرياً نسبياً ينتحل صفة الإطلاق. فلمّا أراد عصر النهضة، وعصر الأنوار من بعده، تجاوز الفكر اللاهوتي الوسيط، وقعا في غلوّ مماثل لا تخفى، الآن، مشكلاته وأزماته، التي هي محلّ نقد عنيف من مفكري وفلاسفة الغرب نفسه.

الأمر الثاني: قول القائل إنّ الغرب تقدّم، وازدهر، وتطور، على الرغم من استبعاده الدين، وانفصاله عنه، ولم يشكّل ذلك أيّ عائق أمام نزوعه التحديثي، وذلك يمكن أن يحصل لأيّ مجتمع، أو تجربة، إذا ما تحقّقت بالشروط نفسها؟ نقول: إنّ في الأمر تفصيلاً نختصره فيما يأتي:

فمن جهة، إنّ سنن وقوانين النهوض المتعلقة بالجانب المادي والطبيعي واحدة، فمن اشتغل بها، وأخذ بها، والتزم نظامها رفعته، ومن أخلّ بها وضعته. يتجلّى ذلك في سنة **العلم** بمختلف فروعه، وتخصّصاته في محاورته، واستكشافه الكون والكائنات... وفي سنّة **العمل** والجهد البشري المبذول في البناء... وفي سنّة **الزمن** في صيرورته التي لا تتخلّف؛ ليس الزمن التاريخي الرتيب، الذي يُعدّ بالأيام، والشهور، والسنين، وإنّما الزمن النفسي، والثقافي، والحضاري، الذي يُعَدُّ بالمنجز في اليوم؛ بل في الساعة.. وفي قيم العدل، والإنصاف، والصدق، والإخلاص... وغيرها.

فهذه السنن والقيم لا تحابي مسلماً من كافر، ولا مؤمناً من ملحد؛ وقديماً نصّ العلماء على أنّ الله -تعالى- ينصر الأمم العادلة الكافرة على الأمم المؤمنة الظالمة، لعدل الأولى، وظلم الثانية، بطبيعة الحال؛ وهل يجتمع إيمان بظلم؟ فهذا الذي ميّز عطاء الحضارة الإسلامية الأولى، ويميّز عطاء الحضارة الغربية اليوم، ويمكنه أن يميّز عطاء أيّ حضارة التزمت المنهجيّة السننيّة في البناء.

ومن جهة أخرى، لا تكفي السنن الكونية والمادية وحدها في البناء الحضاري، والازدهار العمراني، فلا بدّ من منظومة قيم مرجعيّة مؤطّرة تسدّد وترشد حركة الإنسان في فعله، وإنجازه. ومادام الإنسان كائناً نسبياً عرضة لمختلف الآفات، كان لازماً أن تكون تلك المنظومة من غيره لا من عنده، وليس ثمّة من يعلم

العلم المطلق بالكون والكائنات إلا خالقها سبحانه وتعالى. ومن هنا، ضرورة لزوم قيم الفطرة والدين، بالإضافة إلى قيم العلم والعمل؛ إذ كلاهما من مشكاة واحدة، ولا تعارض بينهما إلا ذاك الذي يفترضه ويختلقه الإنسان في هذه التجربة، أو تلك. والذي عبّر عنه كثير من العلماء بضرورة ملازمة السنن الدينية الشرعية، فمنزل الوحي، ومرسل الرسل هو خالق الكون، ومسوّيه، ومرتب سننه، ومقدّر كلّ شيء فيه.

فمهما بلغ الازدهار المادي، والإنجاز العلمي والحضاري، ما لم يكن مستجيباً لكينونة وفطرة الإنسان متعدّدة الأبعاد، المادية والنفسية والروحية، وملتزماً قيمَ العدل، والإنصاف، والحرية، والكرامة؛ فإنّه سيبدأ بإفراز مشكلات إنسانيّة وطبيعية ستكون مؤذنة بخرابه عاجلاً أم آجلاً. وهل سقطت الحضارة الإسلامية إلّا من هذا القبيل، وهل النخر الموشك على إسقاط الحضارة الغربية إلّا من هذا القبيل كذلك. تنبّأ بذلك من علمائنا العلامة ابن خلدون، لمّا وضع عناوين بمثابة قواعد وسنن تاريخية، وعمرانية، وحضارية، تؤكّد أنّ علل الترف، والبذخ، والظلم، والفساد، والاحتماء بالجند والأسوار... كلّها مؤذنة بخراب العمران. كما تنبّأ بذلك في الغرب مؤرّخون كثر من مثل البريطاني أرنولد توينبي، والألماني إزفالد شبنغلر، ونقاد معاصرون كثيرون.

الغائب الأكبر في معادلة الاسترجاع الديني:

تعدّدت أشكال التعامل مع الدين رؤى ومناهجَ بتعدّد المدارس والتيارات؛ إذ تراوحت من الخصومة الكلية المستبعدة

له، جملةً وتفصيلاً، إلى الالتزام النصّي والحرفي الظاهري بالأشكال والرسوم، من غير إدراك للعلل، والمقاصد، والحكم، مروراً بالتصنيفات والمقاربات المختلفة، سواء تلك التي تجعله في دوائر ضيّقة خاصة، أو تلك التي تُوَفِّق بينه وبين غيره، أو تلك التي تحاول الكشف عن بعض حكمه ومقاصده، أو بعض جوانبه الاجتماعية، والنفسية... إلخ. هذا فضلاً عن المحاولات النفعيّة، والتوظيف السياسي، أو الإيديولوجي لأغراض مصلحيّة ضيّقة، أو فهوم قاصرة.

لكنّ الغائب الأكبر في كلّ هذا هو **البعد المعرفي الفلسفي للدين** الباني للأنساق، والمُشَكّل للرؤى في الوعي، والفكر، والتربية، والثقافة، والعلوم المتعلقة بالنفس، والمجتمع، والكون المحيط. فهذه قراءة لم تنجز بعد، أو أنجز فيها القليل، ولا تزال بحاجة إلى المزيد.

بطبيعة الحال، لا يمكننا أن نبخس التاريخ حقّه، أو نتنكّر لإنجازات علماء الإسلام المختلفة في التنظير للجوانب المتقدّمة، أو بعضها (كالجويني، والغزالي، والباقلاني، والرازي، وابن رشد، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، وابن خلدون... إلخ). وكلّ من هؤلاء وغيرهم مشروع متحرّك، ونفس إبداعي متجدّد، لكنّ مشاريعهم - للأسف، كما قيل- وُلِدَت، وماتت معهم. واستفاد من أكثرها غير المسلمين في حركات النقل والترجمة القديمة، ولم يكن الوضع الثقافي والفكري في الأمة مؤهلاً لاستيعابها في زمانها؛

إذ كانت نزعة التقليد، والجمود، ورفض الخروج عن طوق المذاهب والفرق مهما قَوِيَ الدليل، هو الطابع العام المؤطّر، فدخلت في صراع معها، ورفضٍ، ومقاومة عنيفة أحياناً.

نحن، الآن، وبعد أزيد من ستة أو سبعة قرون، نستعيد مشاريع هؤلاء الكبار، ونستفيد من كثير من أطروحاتهم المتقدّمة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ صيرورة العلم والمعرفة، وتطوّر الفكر والثقافة، يقتضيان مواكبة دائمة للتحوّلات المستمرّة في النفس، والمجتمع، والعمران؛ أي: استئناف الإنتاج، والإبداع، والتجديد من غير انقطاع، فالتوقّف داخل نسق ونظام معيّن يعني تسليم مشعل القيادة فيه للغير.

إنّ حاجتنا، اليوم، شديدة إلى نظريات في المعرفة والعلوم تضفي عليها الأبعاد الغائبة عنها. **النظريّات؛ التي تعكس البعد الفلسفي والمعرفي للدين، في تأطيره لفكر وسلوك الإنسان، وفي تأطيره للحياة والوجود ككلّ**؛ ذلك أنّ التلاشي؛ الذي بدأت تعرفه الفلسفات الكلية الكبرى (العقلانية، العلمية، الطبيعية، الإنسية...) إنّما هو لصالح توجّهات جزئيّة هيمنت عليها النزعات الفردانية، والحريات المطلقة؛ التي لا تؤمن بسقف مطلق، أو عقلي، أو علمي، أو اجتماعي إنساني... وإنّما هَمُّها الإشباع وحسب، اللذة والمتعة وحسب.

وإذا عِيبَ على تلك الفلسفات الكبرى خصومتها للدّين ككلّ بدل رجاله في الكنيسة، الذين استبدّوا باسمه، ومن ثَمَّ فَوَّتوا فرصاً للتزوّد ببعض القيم النافعة، فإنّ الذي يُعاب على **النزعات**

الفردانية المعاصرة إهمالها، وتجاوزها للكلّ، ذلك ما عبّر عنه بعض النقاد في عصر السيولة المتجاوز لكلّ محدّد صلب.

الأخطر من ذلك أنّ هذه النزعات الفردانية، وإن أخذت لها شكل جماعات معيّنة، أو شركات إنتاجية عملاقة، لا تؤمن إلا بالربح، وإغراق الأسواق بالمتع الخادعة... أضحت هي من يوظف العلوم والمعارف لصالحها، وهي من يعيد تعريف الإنسان، وصوغ ثقافته الجديدة، وهي من يقود، أو يؤثّر -ضمن تحالفات معيّنة- في منظومة الحقوق والحريات تقنيناً واعترافاً بالوجود، ويكفي أن نذكر، هنا، مؤشرات مثل: (الشذوذ، الزواج المثلي، نماذج الأسر الجديدة، الحريات الجنسية، الإجهاض، العنصرية، العرقية، التطرّف...).

إلى أين تتّجه البشرية وفق هذا المنظور وهذه الاختيارات؟!

- إلى المزيد من الإجهاز على الإنسان باسم الإنسان!
- إلى المزيد من الإجهاز على الحقوق والحريات باسم الحقوق والحريات!
- إلى المزيد من القهر والاستعباد للشعوب باسم الشرعية الدولية، والمنتظم الدولي!
- إلى المزيد من العبث بالعلوم والمعرفة والثقافة باسم العلم والمعرفة والثقافة!
- إلى المزيد من الإجهاز على قيم الفطرة والكينونة البشرية، وإحلال القيم الصناعية المستبدة بالإنسان في فضاءات محكمة الإغلاق والإقناع، وتشكيل الآراء والأذواق، بل الأحلام!

كلّ ذلك، وغيره، يجعل الإنسان -أمام غياب تأطير نظري وسطي معتدل مُرَاعٍ للكينونة، والفطرة، وللعلائق والوظائف التكاملية- في صراعٍ مع نفسه من جهة، ومع أخيه الإنسان من جهة ثانية، وهو يحاول الاستجابة لنزعاته الإشباعية، وطموحاته التوسعية. ما يستدعي **ضرورة تدخّل ترشيديّ تصويبيّ** لفلسفات العلوم، ونزوعات التحديث والتطوّر؛ بما يعود بالنفع على الإنسانية كلّها، وليس على جزء منها فحسب.

في ترشيد العودة الدينية ونزوعات التطوّر والتحديث:

إذا غضضنا الطرف عن مدى إمكان إنتاج خطاب فلسفيّ معرفيّ من النصوص الدينية للكتاب المقدّس؛ لاعتبارات عديدة متعلّقة بالنصوص، وموضوعاتها، وتطورها التاريخي، تدويناً، وتوثيقاً، وترجمةً...، فإنّنا لا نستطيع فعل ذلك بالنسبة **إلى النص الخاتم،** الذي خضع **لمنهج اصطفائيّ جديد** للرسول والرسالة، وتَمَيَّز **بمحددات وخصائص منهاجية** عديدة، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: محدد الختم نفسه، ومحدد الحفظ، ومحدد الهيمنة والتصديق، ومحدد الإعجاز، ومحدد الشمول والاستيعاب، ومحدد العالمية والكونية، ومحدد العلمية، أو الآياتية، أو السننية... وغيرها من المحددات.

نحن بحاجة إلى تحريك كلّ هذه المحدّدات باعتبارها إمكانات وقدرات اجتهادية، وتجديدية، وإبداعية كامنة، تجعل الإسلام قادراً على التأطير والتنظير من مداخل مختلفة ومتعدّدة؛ علمية، ومعرفية، واجتماعية... وأكبر من أن يُختزل في نزال

ومعارك سياسية، أو أن يقوده تيّار أو مذهب، وإن كان هو نفسه سياسة تدبيرية عامة، وفق منهجه ومنظوره الكلي، وليس التبعيضي.

ولا يخفى أن الانتفاضات الأخيرة للشعوب العربية، واستنادها إلى الدين في ذلك، وتجاوزها لتنظيرات النخب الفكرية والسياسية، الدينية والعلمانية، على حدّ سواء، هو تعبير عميق عن **تجذر** القيم الدينية الفطرية في النفس البشرية الرافضة للظلم، والقمع، والاستبداد. والباحثة عن الكينونة، والعدل، والحرية... وسائر القيم المعبّرة عن هويّة الإنسان الحقّة، وعن ذاته المكتملة.

وإذا حملت هذه الانتفاضات إلى السلطة من ترغب في تلبيتهم تلك المطالب، فإنّ ما ينبغي الخشية، أو الحذر منه، هو أن تكون العودة إلى الدين بحثاً عن حاجة في الدين وَعَدَ بها هذا الاتجاه، أو ذاك، باسم الدين، أو باستناده إلى الدين، حتى إذا أخفق فيها نفض الناس أيديهم من أيّ إمكان إصلاحي، أو تغييري باسم الدين، ولم يعد له في نفوسهم إلا طقوسه، وشعائره التعبدية. أو على الأقل، ذلك ما سيعطي مبرراً لخصومه مشروعاً حضارياً، ومعرفياً، وثقافياً، وليس مشروعاً سياسياً وحسب.

ففي التدين، الثقافة قبل السياسة. وإذا تعاطى المتديّن السياسة، قبل الثقافة، فقد يحلّ من الكوارث ما لا يحمد عقباه. ونقصد بالثقافة معناها الشامل المستوعب للفقه، والعلم، والمعرفة، والواقع... ولو بأقدار مختلفة تمكن من تدبير الاختلاف، وتحقيق المصالح، والحفاظ على سقف الوحدة

المؤطّر للجماعة؛ فإذا غاب هذا المعطى، فسواء كانت السياسة بمعناها الكلي العام التنظيري أم بمعناها الجزئيّ الخاص التدبيري، فإنّ تنزيلها يبقى محفوفاً بمشكلات فكرية وسلوكية خطرة. ويبقى النموذج **الأفغاني**، بعد الحرب مع الاتحاد السوفيتي، وعدم القدرة على تسوية الخلاف الداخلي إلا بلغة السلاح، الذي كان موجهاً إلى العدو تعبيراً دقيقاً عن هذا الواقع؛ ومثله النموذج **الطالباني** في فهم الحقوق، والحريات، والحوار، والتواصل...؛ ومثله نموذج **القاعدة** في تبرير وشرعنة القتل، وترهيب الآمنين؛ ومثله جماعات تنسب نفسها إلى السنة، والصراط، والجهاد.. في نظرتها إلى التراث الفني، والمعماري، والآثار؛ التي لم تعد تتعلّق بها قداسة، أو اعتقاد معيّن، فتعمد إلى تخريبها وتدميرها بدعوى أنّها من إرث الوثنية والجاهلية.

وما قلناه في التدين الإسلامي يصدق على أي نموذخ آخر في التدين، وقد مرت بنا تجربة المسيحية في العصور الوسطى في علاقتها بالعلم والفكر؛ تضاف إليها التيارات الإنجيلية واليمينية المتطرفة، والتيارات والجماعات اليهودية المتشدّدة، وغيرها.

وههنا، يكمن دور وواجب المثقف والفاعل الديني كيلا يخطئ موعده مع التاريخ مرّة أخرى، في ضرورة إحلال الوعي الشامل بالدين، باعتباره ثقافة، ومجتمعاً، ومعرفةً، وعلماً، وفلسفةً، وقيماً... بالإضافة إلى كونه سياسة، بالإضافة إلى كونه، ابتداء وانتهاء، **هدايةً ورحمةً وإرشاداً.**

إنّ هذا **الوعي الشامل متعدّد المداخل** هو ما يجعل الدين حاضراً مع الإنسان؛ حيث كان، يزوّده بما يحتاج إليه من قيم، وتصوّرات، وتقديرات في حياته الخاصة والعامة، ويحجزه عن أشكال الغلو، والزلل؛ التي تكون المقاربات الجزئية في الغالب سبباً من أسبابها. كما أنّه يسهم في إيجاد قاعدة مشتركة في التغيير، تتكامل فيها جهود الأطراف المختلفة المؤمنة بالتغيير، والإصلاح.

وفي هذا السياق، نظنّ أنّ العناصر التالية يمكنها أن تكون مجموعات عمل ونظر في الترشيد المطلوب:

1- ضرورة التعامل مع **الوحي** (القرآن الكريم، وبيانه السنة النبوية) حاضناً **لأصول نظريات** كبرى في الوجود، والنفس، والعلوم، والمجتمع، والمعرفة... من منظور الوحدة البنائية النسقية للنص ككل. وفي الأفق الإنساني الكوني، تبعاً لأفق الخطاب نفسه، استجابةً لتحديات العصر ذات الطابع الإنساني الكوني، واقتراحاً للحلول بصددها أمام انسداد النموذج المادي الواحدي الغربي، وعجزه عن الإقناع، وإيجاد الحلول، والهروب، بدل ذلك، إلى تقنين ما لا يقنن؛ أي: حل المشكل بمشكل، والأزمة بأزمة؛ لأنّ الحل الحقيقي يتطلّب تجاوز النسق ككلّ، والفلسفة المؤطّرة ككل، باعتبارها الأصل المنتج للأعراض والعلل المرضية في النفس، والأسرة، والمجتمع؛ بل في العلم والمعرفة.

2- ضرورة التعامل في إنتاج الأفكار والمعارف، وتأطير العلوم، مع مصادر المعرفة في تكاملها، وليس في تقابلها، مع الاحتراز من الوقوع في النزعات؛ نصيّة كانت، أم عقلية، أم

واقعية، فذلك أخطر ما يهدّد هذه الأصول نفسها، ويجعلها غير فاعلة ومؤثّرة، أو فاعلة في اتجاه دون آخر. إنّ الوحي يسدّد، ويصوب، ويهدي، ويرشد، دائماً، للتي هي أقوم، ويضفي الغايات والمقاصد، ويعطي المعاني والدلالات العامة. ثم إنّ العقل يبدع، ويجدّد، ويجتهد، ويبتكر، من العلوم والمعارف، والنظم المدنية والعمرانية، ما يشيد به الصرح الحضاري والعلمي للأمة. ثمّ إنّ الواقع مجال حركة واستخلاف الإنسان، وكيان سننيّ مطرد الحركية، والتغيّر، والحوادث، والنوازل، في مختلف المجالات والميادين، ما ينبغي مراعاته في الحركة البنائية.

فهذه أصول ومصادر متكاملة متعاضدة من شأنها، إذا رُوعِيَت جميعها، أن تنتج معرفة، وعلوماً، وفكراً، وسلوكاً، تنتفي معه معظم -إن لم يكن كلّ- الصور السلبية، من جمود، وتقليد، وصورية، وتجريد، وعدمية، ولاغائية... تلك التي تطفو على سطح كثير من الأفكار، والسلوكات الآن.

وهذا الذي يعبّر عنه البعض بالدمج والتكامل بين عالمي الغيب والشهادة، أو جدليّة الغيب، والإنسان، والطبيعة، حيث ينبغي أن يتساوى، ويتوازى النظر إلى الآيات كلّها؛ آيات النصّ، وآيات الآفاق، وآيات الأنفس. فكلّها مداخل للعلم، والمعرفة، والإيمان، وذلك بتجاوز أشكال التصنيف الثنائي للعلوم والتفاضل بينها، قديماً وحديثاً.

3- اعتماد النظر التكاملي المنفتح في مشاريع الإصلاح والنهوض تجنّباً للمقاربات الجزئية، وتقوية للمشترك الإصلاحي

والنهضوي منهجاً، وتصوّراً، وموضوعات؛ فلا يمكن للنسق الفكري الأحادي أن يستفرد بزمام القيادة. لا بُدَّ من عمليّة تركيب نسقيّ اجتهاديّ تسمح بتدشين حقبة جديدة من الإصلاح تنطلق من الذات في اتجاه الأفق الإنساني والكوني، علماً بأنّ الذات تختزل كلّ المقوّمات، والهموم، والمشكلات التاريخية والراهنة في عمقها الاجتماعي، والسياسي، والثقافي...وأنّ العالمية تختزل كلّ إمكانات التلاقح، والاندماج الإيجابي المؤثّث للمشهد الكوني.

فالأوّل يجعل شرط العالمية والانفتاح ذاتياً، والثاني يجعل من شرط الذاتية عالمياً وكونياً؛ أي: تلك الموازنة المهمّة والضرورية في الهوية بين الخصوصي والعالمي، أو المحلي والكوني.

4- الإيمان بأنّ حركة النهوض، والتطور، والإصلاح، والتحديث... جهد ذاتي، أولاً، في بناء النموذج الخاص المستجيب للمشكلات والتطلّعات الذاتية، ويستعان في ذلك «بالماضي» و «الآخر» على حدّ سواء. ولكن قطعاً لا يستعار ناجزاً مكتملاً، لا من الماضي، ولا من الآخر.

ومن هنا، تأتي ضرورة القطع مع كلّ أشكال الاغتراب، في الماضي، وإن كان ماضي الذات، وفي الزمن الحاضر؛ حاضر الآخر. فجزء كبير من عناصر الاختلال في حركات الإصلاح الديني يكمن في كونها ارتحلت إلى التاريخ، فأقامت فيه، بدلَ عودتها إلى حاضرها. كما أنّ جزءاً كبيراً من عناصر الاختلال في

حركات النهضة والتحديث ارتحلت، كذلك، إلى واقع آخر تستعير منه حلولاً لمشكلاتها، وإن لم تكن مطابقة، أو ناجعة حلاً.

الطريقتان في الاستعارة أو النقل، والتقليد أو التبعية، من منظور معرفي، طريقة واحدة قائمة على الهروب من الواقع، والراهن، والحاضر، هموماً، ومشكلاتٍ، وتحديات، مستريحة، أو مستقيلة في بحثها عن الحلول بدل بنائها.

خلاصة:

إنّ **العودة إلى الدين** تعبير عن نزوع فطريّ كينونيّ في الإنسان، لكنّه قد يتّخذ أشكالاً تخرجه من حالة الفطرة، والسواء، والرشد، والقصد؛ ولا عاصم من ذلك إلا مدخل العلم، والوعي، والمعرفة الحقيقية بالدين في علاقته بالنفس، والإنسان، والمحيط. والعودة الراشدة هي تلك التي تراهن على هذه المداخل، وتجعلها في مقدّمة وطليعة الإصلاح، والنهضة، والتغيير. بطبيعة الحال، هذا لا يقلّل من أهمية المداخل الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وغيرها، فهي ذاتها أنساق فكرية وثقافية بمرجعيات معيّنة.

فالتأهيل الفكري والثقافي تأهيل سياسي، واقتصادي، واجتماعي بالضرورة، ولست أظنّ العكس صحيحاً. وكما بدأنا بمالك بن نبي، فيلسوف الحضارة، نختم به؛ فالثقافة، عنده، إما أن تكون طريقاً إلى **الحضارة**، حيث قيم العدل، والحرية، والبناء

المشترك، إذا تحقّقت بمدلولاتها، ومكوناتها العميقة، وإمّا أن تكون طريقاً إلى **الإمبراطورية**، حيث قيم الاستعباد، والقهر، والهيمنة، إذا تخلّت عن تلك المقوّمات، والمكوّنات، وانتحلت غيرها.

ولا يخفى أنّ مطالب الشعوب وثوراتها العفويّة والتلقائية هي من أجل **النموذج الحضاري**، وليس «الإمبراطوري»؛ الذي كانت الثورة ضدّه وعليه، ويبقى دور النّخب في ركوب الموجة؛ التي عَلَت تنظيراتها، وتجاوزتها في اللحاق التنظيري لإنشاء وضع ووعي ثقافي جديد مستوعب للإشكالات والتحديات في إطار الموازنة، والمعادلات الصعبة، التي تحقّق الذات والانفتاح معاً.

لاحظنا -للأسف- أنّ ثمّة قراءات «حداثية»، و«تقدمية»، تعدّ نتائج هذا التغيير ليست لصالحها، وتنظر إليها نظرة اختزالية ذاتوية ضيقة؛ وبدل أن تسهم في تقويم وترشيد المسار، والتعامل معه واقعاً، تأهيلاً لما هو أحسن وأفضل، نجدها تسرف في انتقاده، وتبخيسه، ومن ثمّ انتقاد مطالب الحرية، والديمقراطية، والعدالة، والكرامة؛ لأنّها لم تأتِ عن طريقها، وتعدّها صوراً شائهةً وزائفة وليست حقيقية؛ وكأنّه مكتوب على ناصية الديمقراطية والحرية أن تكون «حداثية»، أو لا تكون. وهذه معضلة أخرى؛ معضلة تحرير المفاهيم من أشكال المصادرة المختلفة، والتخندق تحتها، وذلك بجعلها أنساقاً منفتحة على كلّ الاجتهادات المقدرة للعلم، والعقل، وحركية الواقع. فالنقد السلبي لا يزيد في الأمر شيئاً غير تكريس واقع الحال، واقع الرتابة، والسكون، والدوران

المحلي، حول الظواهر والآفات نفسها، وهذا ما نجدُ كتاباتٍ أخرى أكثر رصانة تحاول تجاوزه، وتدعو إلى التكتّل من مختلف المشارب في مجموعات الإصلاح المفتوحة؛ تحقيقاً لمكاسب اليوم التي يمكن تجاوزها غداً.



تأملات في واقع الثقافة الإسلامية الراهنة
تحدّيات التوفيق بين المغلق والمطلق

خالد حاجي[1]

مقدّمة:

قبل تحديد مقصودنا من عبارة «المغلق والمطلق» المتضمّنة في عنوان هذه المقالة، يجب تحديد المقصود من «الثقافة الإسلامية»؛ فعلى بساطتها الظاهرة، تضعنا عبارة «الثقافة الإسلامية» أمام تحدّياتٍ أبرزها التحدّي المتعلّق بتحديد العناصر المكوّنة لها؛ ثمّ التحدي المتعلّق بالجهة، أو الجهات المخوّل لها تحديد هذه الثقافة؛ فنعتُ الثقافة بالإسلامية لا يغني عن مزيد من التحديد؛ ذلك أنّ مفهوم (الإسلامي)، في سياق التجاذبات

---

(1) باحث من المغرب، يحمل دكتوراه في الأدب، وهو أستاذ الأدب الإنكليزي في جامعة وجدة - المغرب، وعضو في مركز الجزيرة للدراسات والأبحاث - الدوحة.

الحاصلة، سواء بين المسلمين أنفسهم، أم بينهم وبين غيرهم، مفهوم مطاط، يتّسع ويضيق بحسب الفهم والإرادة. فقد يحصل أن يفهم بعضهم أنّ مفهوم الثقافة الإسلامية هو مجرّد مفهوم إجرائيّ يتّخذ لوصف الإبداعات والمنجزات، والعلاقات؛ التي تمّت وتتمّ داخل حيّزي الزمان والمكان الإسلاميين. مع هذا الفهم، يكون من المستساغ إدراج بعض الإبداعات تحت مسمّى الثقافة الإسلامية، بغضّ النظر عن انتسابها إلى الدين الإسلامي، كأن ننعت إبداعات أقليّة دينية غير مسلمة بأنّها جزء من هذه الثقافة، أو أن نعدّ بعض الألوان الفنية في عداد الأعمال المنتسبة إلى هذه الثقافة، بغضّ النظر عن موافقتها، أو تعارضها مع بعض الثوابت العقدية الإسلامية، مثلاً.

وقد يحصل أن يفهم بعضهم الآخر أنّ مفهوم الثقافة الإسلامية إنّما هو مفهوم معياريّ، يلجأ إليه من أجل وضع حدود فاصلة بين ما يجوز أن يدخل تحت مسمّى هذه الثقافة، وما لا يجوز؛ في هذه الحالة تُنزَع صفة الإسلامية عن جملة من الإبداعات والمنجزات الثقافية، وإن وقعت في الزمان والمكان الإسلاميين. ولعلّنا نجد خير دليل على هذا الفهم فيما تُقْدِم عليه بعض الجماعات الإسلامية من هدم لبعض الآثار التاريخية الموجودة في الفضاء الإسلامي، وتضييق على بعض الإبداعات الفنية، التي لم تحز صفة الإسلامية في نظرهم.

أمام تعدّد العناصر المكونة للثقافة من جهة، واختلاف أنواع الإرادة الممارسة من أجل تركيب معنى للثقافة الإسلامية، انطلاقاً

من هذه العناصر من جهة أخرى، لا يجد المتحدث اللبيب مندوحة من التصريح بطبيعة الإرادة التي تحرّكه، وهو يسعى لتحديد هذه الثقافة، والبوح بالعناصر، التي يرى أنها تدخل في تكوينها. فلكلّ ذي مشرب عقدي، ولكلّ صاحب ميول مذهبي، بصمةٌ خاصةٌ في تعريف الثقافة الإسلامية لا تخطئها عين القارئ الممحص. فبحسب الانتساب إلى السلفية، أو إلى الصوفية، أو إلى مذهب التشيع، أو إلى دعاة الإصلاح والتجديد، أو غيرهم، يختلف المقصود من الثقافة الإسلامية، وتختلف المعاني المحمولة عليها، والدلالات الملصقة بها. وإذا ثبت هذا الأمر، فمن الضروري أن يثبت معه أنّنا إزاء «ثقافات إسلامية»، عوض ثقافة إسلامية واحدة.

لكنّ الاختلاف والتنازع الحاصلين حول ماهية الثقافة الإسلامية يحيلان على اختلاف وتنازع على مستوى الخطاب فحسب، أمّا الثقافة ذاتها، سواء الثقافة الإسلامية أم غيرها، فمثلها مثل الكائن البيولوجي، تتحرّك بفعل قوّة دفع ذاتية، ومثلها مثل الإناء، تنضح بما فيها. فحين نتأمل واقع الثقافة الإسلامية، اليوم، نجد أنّ هذه الثقافة تتحرّك بموجب غريزة البقاء في زمن جديد، زمن العولمة. ونجد أنّ المتحدثين باسمها، والمنتسبين إليها، يصدرون عن قناعات فكرية مختلفة، وينطلقون من فهوم متعددة، وكلّهم يحسب أنه يصنع وينجز ما يخدم الثقافة الإسلامية. فالمتشدّد، والمغالي، والمتطرف، والمتحوط، كلّ من هؤلاء يدّعي أنه يحصن الثقافة الإسلامية ضدّ التلاشي والذوبان؛ كما أنّ دعاة الحوار، والتسامح، والوسطية، والانفتاح، كلٌّ من هؤلاء

يحسب أنه يُمكِّن لهذه الثقافة، ويمدّها بأسباب الاستمرار والبقاء. بهذا الاعتبار، تكون الثقافة الإسلامية جسماً واحداً، تتجاذبه قوى ونوازع مختلفة، فتارةً يركن إلى السكون، وتارة تستهويه الحركة؛ تارة يشعر بالحاجة إلى ملابس صوفية تقيه قساوة البرد، وتارة يشعر بأنّ الدفء يأتيه من الخارج، وأنّ حاجته إلى الملبس لا تمليها غريزة البقاء، بقدر ما تمليها الحاجة الاجتماعية إلى الستر فحسب.

عند التأمل، نجد أنّ الثقافة، مطلق الثقافة، مثلها مثل جسم الإنسان، تتأثر بالعوامل الخارجية المحيطة بها. كما أنّ حاجة الجسم إلى اللباس تتغير بتغير الأحوال الجوية، ودرجات الحرارة من حوله، فكذلك حاجة الثقافة إلى الانفتاح، أو الانغلاق، تختلف باختلاف العلاقة مع العوالم الخارجية والثقافات الأخرى. وليس من الصواب في شيء الذهاب إلى القول بوجود ثقافة يلازمها الانفتاح ملازمة، وأخرى يلازمها الانغلاق؛ بل إنّ الانفتاح والانغلاق صفتان ملازمتان لفترات ومراحل من عمر الثقافات. حين يستبدّ القلق، والتوتر، والتوجّس من الخارج، فإنّ الكائنات الثقافية، عندها، تلتفّ حول الذات، تطلب أسباب التحصين. أمّا حين يعمّ الشعور بالطمأنينة، ويحصل الاستقرار، فإنّ الثقافة تنزع نزوعاً آخر، نحو الانفتاح على الآخر، ولنا في الثقافة الغربية مثال واضح على هذه الدعوى، فقبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؛ حيث كان يسود شعور بالقدرة على استيعاب الثقافات الأخرى واحتوائها، كان عنوان المرحلة الثقافية الغربية هو «التعدّد الثقافي»؛ حتى إنّ كثيراً من الغربيين

ذهبوا مذهباً بعيداً في التدليل على ضرورة هذا التعدّد؛ إذ جعلوه مرادفاً للتعدّد البيولوجي الضروري لبقاء الحياة. فبموجب مبدأ التعدّد الثقافي، جعل صدر الثقافة الغربية يتّسع لطرائق شعوب أخرى في العيش، وأنماطهم في التعبير. أمّا بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فقد عرفت الثقافة الغربيّة نوعاً من النكوص والتراجع إلى مواقع الدفاع، الأمر الذي دفع بالكثير من المفكرين والمنظرين المؤثّرين في مجريات الحياة الثقافية إلى التساؤل بخصوص الهويّة، تساؤلاً تضيق معه فرص التمفصل بين الثقافات المختلفة. ولنا على هذا الكلام دليل من كتاب صاموئيل هنتنغتون: **(من نحن؟)**[1] فإنّ في هذا السؤال ما يشي بتوجيه واضح لفعل الإبداع الثقافي باتجاه تأكيد هويّة يُتخيَّل أنّها مهدّدة بخطر الانقراض والتلاشي. إنّ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر جعلت الخوف يسكن قلب الثقافة الغربية، كما جعلت منه العاطفة الأساس، التي تتحكّم في تحديد علاقة الغربيين بغيرهم، كما يذهب إلى ذلك دومينيك مويزي في كتابه عن الجيو- سياسة والعاطفة[2].

لا جدال في أنّ الثقافة الإسلامية الراهنة، كغيرها من الثقافات، تتمركز حول سؤال الهوية، وتجعل من الإجابة عنه المحرّك للإبداع، والإنجاز، والتعبير، والكسب، والصناعة؛ هذا

(1) Samuel Huntington. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. New York: Simon and Schuster, 2004.

(2) Dominique Moïsi. La Géopolitique de l'émotion. Traduit de l'anglais par François Boisivon. Paris: Flammarion, 2011.

بعد ما كان الدافع الإيديولوجي هو المحرّك الأساس للثقافات، قبل نهاية الحرب الباردة، وإلى غاية أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. أمام سؤال الهوية، تقف جميع الثقافات اليوم، وضمنها الثقافة الإسلامية، في مفترق طرق؛ فإمّا أن تصدر عن الإحساس بضرورة الاحتماء درءاً لآفة الذوبان والتلاشي المحتملة، فتشحذ لهذا الغرض أسباب الدفاع والتحوط، وعندها تتمثّل ذاتها هويةً منغلقة على الآخر. وإمّا أن تصدر عن الإحساس بضرورة الانفتاح على العالم بغرض التأثير فيه، والمساهمة في إعادة تشكيله، وعندها تشحذ وسائل التواصل مع الآخر، والنفاذ إلى عمقه المتخيل، وجوهره القار، وهي تتمثّل ذاتها هوية منفتحة على الآخر. وفي كلتا الحالتين، يتربّص بالثقافة خطر فقدان التوازن والاشتطاط. فقد يؤدي التحوط والانجحار في تمثّل الهوية إلى عزل الثقافة عن العوالم الثقافية الأخرى. كما قد يؤدّي الانفتاح غير المشروط إلى فقدان جوهر الهوية، الذي يتأسّس عليه الكيان الرمزي للثقافة. والواقع أنّ مقياس الحكم على نجاح الثقافة، وصحّتها هو مدى تمكّنها من التوفيق بين الداخل والخارج، بين المغلق والمطلق، سواء كان ذلك في تمثّل الهوية، كما هو عليه الحال، في زمن العولمة، أم في صناعة الإيديولوجيا كما في عهد سابق، أو في بناء الأنساق العقلية والفكرية، وما إلى غير ذلك.

يكفي إطلالة قصيرة على كتب التراث العربي الإسلامي، كي يقف المرء عند ملامح وعي تامّ بجدليّة المغلق والمطلق،

والداخل والخارج، ودورها في تشكيل الثقافة، وتحديد مساراتها ومساقاتها. يقول أبو سعيد السيرافي، في مناظرته المشهورة مع متى بن يونس[1]:

العلم في العالم مبثوث

ونحوه العاقل محثوث

جاء كلام السيرافي، في معرض المنافحة عن منطق اللغة المنفتح، ضدّ منطق اليونان النسقي، الذي يتمّ بوساطته اختزال المنثور في الكون في حيّز ضيّق، جامع مانع، يجمع صفات، ويمنع دخول صفات أخرى. هذه المناظرة تمثّل، في نظرنا، قمّة الوعي بجدليّة المغلق والمطلق في التراث العربي الإسلامي في علاقتها مع بناء المعرفة، وتمثّل الحقيقة، فبينما ينتصر ابن يونس إلى العقل المنطقي، الذي يستنبط المخبوء من المعارف من عالم الانتشار على مستوى المكان، ومن عالم الغيب على مستوى الزمان؛ يتشيّع السيرافي للعقل اللغوي، الذي يحجّ نحو الحقيقة، ولا يركن إلى العقل في الإخبار عنها. عند التأمّل، نلمس الامتدادات، التي كانت لهذه الجدليّة في ميادين أخرى، معرفية وعملية.

قام ابن خلدون بتقسيم مراحل الحضارة الإنسانية إلى ثلاث مراحل: مرحلة البداوة، ومرحلة العمران البدوي، ومرحلة الحضارة. ويحمل هذا التقسيم في طيّاته الوعي نفسه، فإذا كانت

(1) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1992م.

مرحلة البداوة مذمومة؛ لأنّها لا تمكّن الإنسان من التطوّر، واستحضار النعم من عالم الشتات، والانتشار نحو فضاء الحضور، والإقامة، والاستقرار، فإنّ مرحلة الحضارة، بدورها، مذمومة؛ لأنّها تمثّل فترة الاحتضار والنهاية، وأفول العمران. وبين هذه المرحلة وتلك هناك مرحلة العمران البدوي؛ والعمران البدوي، كما تحيل العبارة على ذلك، هو مرحلة يمتزج فيها حسّ الانتماء إلى البداوة، إلى البداية، إلى الثقافة الكونية الأولى من جهة؛ ومن جهة أخرى الشعور بضرورة تعمير المكان، وتطوير وسائل البناء، والتشييد.

لقد خلص ابن خلدون إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الحضارة هالكة، ما لم تتمكّن من التوفيق بين مقتضيات الانتساب المزدوج؛ الانتساب إلى عالم الطبيعة المطلق، والانتساب إلى عالم الحضارة المغلق. ونظرية العمران، في جوهرها، تقترح المزج بين حسنيين؛ حسن البداوة وحسن الحضارة، حسن العقل الطبيعي وحسن العقل الصناعي. فكلّ تنطّع باتجاه البداوة، أو باتجاه الحضارة، يخلّ بشروط العمران الخلدوني[1].

إنّ المجال يضيق عن التفصيل في الأمثلة التراثية؛ التي تتمحور حول جدليّة المغلق والمطلق، أو الطبيعة والعقل، أو

---

(1) انظر مقالة خالد حاجي حول نظرية العمران الخلدونية في علاقتها مع شاعرية كينت وايث:

Khalid Hajji, "D'Ibn Khaldun à Kenneth White", Kenneth White et la géopoétique, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 201-210.

المنطق واللغة، أو الفكري والأدبي، أو الفلسفي والشعري. ليس ببعيد عنّا، هناك الراحل محمد عابد الجابري؛ الذي كرّس جزءاً من مشروعه الفكري للفصل في قضية المفاضلة بين البرهان والبيان، هذه القضية؛ التي هي -في نظرنا- امتداد لجدلية المغلق والمطلق؛ التي تجابه كلّ ثقافة، وكلّ حضارة في مرحلة من مراحل نضجها. على عكس ابن خلدون، ينتصر الجابري للمغلق ممثلاً في البرهان، على المطلق ممثلاً في البيان، عوض أن يبحث عن سبل التوليف بينهما. فمرتبة العقل البرهاني، عند الجابري، أعلى من مرتبة العقل البياني، ذلك أنّ البرهان مطيةُ الإنسان إلى تحقيق جميع الفضائل؛ التي تنعم بها الحضارة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحضارة الغربية المعاصرة؛ وأمّا البيان فمتى ما استحكمت حلقاته حول العقل، عادت به القهقرى، نحو مراحل البداوة والبدائية. وما تخلف العرب والمسلمين -حسب رأي الجابري- إلا لأنّ «الأعرابي (هو) صانع العالم العربي». في هذه المقولة مخالفة واضحة، وابتعاد صريح عن مقولة ابن خلدون، التي تفيد أنّ: «الأصل في الحضارة البداوة»، هذه المقولة؛ التي تصل كلّ إنجاز حضاريّ بأصل بدويّ يرتدّ إليه. فحتى الحضارة الغربية، أو اليونانية، والحضارة الحديثة، لها أصل بدويّ ترتدّ إليه، على خلاف ما يعتقده الجابري.

لا يهمّنا، في هذا السياق، التمحيص في فكر الجابري، والتفصيل في علاقته مع ابن خلدون، بقدر ما يهمّنا الوقوف عند أمثلة تقرب إلينا المقصود بجدلية المغلق والمطلق، وتجلي مواقف

تراثية وحديثة من هذه الجدلية. ففي مقابل الفكر، الذي يصدر عن منظومة إيديولوجية تبخس الأصول البدوية والبيانية؛ التي انبنت عليها الثقافة الإسلامية، كما يتجلّى لنا ذلك في فكر الجابري، برزت إلى السطح قوى إيديولوجية صرفت الجهد والعناية للدفاع عن هذه الأصول؛ التي أصبحت مهدّدة، في نظرها، بخطر الاستئصال.

بقدر ما بالغ الحداثيون في تبخيس التراث البياني واللغوي، اشتغل غيرهم بالتأصيل، وجوهر التأصيل هو ردّ المعارف، والحقائق، والمنجزات الحضارية، والثقافية، والعلمية، إلى أصول إسلامية. وقد بلغ التأصيل منتهاه مع «الأسلمة»، أو «الإعجاز العلمي»، وهما آليتان معتمدتان لتأصيل الحقيقة المخبرية؛ أي: الحقيقة التي خبرها الخبراء والعلماء في المخبر، في نصوص إسلامية بيانية، ذات علاقة وطيدة بالأصول اللغوية. ولعلّ قصور هذه الآلية، في تمثّل واقع العلم الحديث، وآفاق الإبداع الإنساني الرحبة، هو قصور أوضح من أن يخفى على المتأمّل؛ فأقصى ما يمكن أن يفضي إليه الاشتغال بالإعجاز العلمي، في الثقافة الإسلامية الراهنة، مثلاً، هو توظيف نتائج المعرفة والعلم الحديثين توظيفاً دعوياً.

إذا كانت مقولة الجابري تبخس التراث البياني، وترمي إلى قطع الصلة بالأصل البدوي، فإنّ مقولة الإعجاز العلمي والأسلمة مثلاً، تختزل المكتشف الجديد والمجهول، في القديم المعلوم، وفي هذا لعمري توجيه سيئ للعقل الإسلامي في زمن العولمة، كما فيه تضييق لواسع، ومحاولة إغلاق لمطلق.

حين نتأمل واقع الثقافة الإسلامية نجد أنّ هذه الثقافة تعاني من اختلال في التوازن حالياً، ما يفقدها القدرة على التوفيق بين المغلق والمطلق. لقد أصبحت عرضةً لتمزّق داخلي بين منظومتين متنافرتين؛ منظومة تحاول البناء من الخارج، وتعتمد وسائل بناء دخيلة ووافدة، ومنظومة تحاول البناء من الداخل اعتماداً على الوسائل الأصلية. وهذا هو جوهر التحدّي، الذي يواجه الثقافة الإسلامية، اليوم، في علاقتها مع سؤال الهوية بالخصوص. لا جدال في أنّ العولمة اقتحمت خصوصيات الثقافات كلها، وفجرت البنى التقليدية المنتجة للمعنى، والمسؤولة عن التأطير الرمزي. غير أنّ هذه الثقافات تختلف من حيث قدرتها على مواجهة تحديات العولمة.

ولا جدال، كذلك، في أنّ الثقافة الإسلامية مثلت، على امتداد العقود الأخيرة، أبرز نموذج للممانعة، والصمود، والتصدي في وجه التسطيح الثقافي والحضاري والرمزي، الذي رافق هذه العولمة، حتى إن توماس فريدمان، في كتابه عن (**العالم المسطح**)، خلص إلى أن الحاجز الوحيد، الذي يقف في وجه تسطيح العالم هو الثقافة الإسلامية[1]. والقول بقدرة الثقافة الإسلامية على الممانعة قول حمّال أوجه. إذا حمله البعض على المعاني الإيجابية، فقد يحمله البعض الآخر على المعاني السلبية،

(1) Thomas L. Friedman. The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005.

كما هو الأمر بالنسبة إلى فريدمان. فهل الممانعة أمرٌ إيجابي بإطلاق، أم أنّ في بعض أوجه الممانعة ما يعزل الثقافة، ويسدّ في وجهها أبواب الخارج، ويهدّدها بالضمور والاضمحلال؟

حين نتأمل واقع الثقافة الإسلامية، اليوم، نجدها موزّعة بين منظومتين يحكمهما التنافر، منظومة فكرية اجتماعية تنتسب إلى الدين، ومنظومة تعارض أشكال هذا الانتساب. فأمّا المنظومة الأولى، فقد بنيت على شعور دفين، واعتقاد راسخ في قدرة الدين على صيانة هوية الثقافة والمجتمع، وتحصينها ضد أنواع الانحراف والذوبان؛ لذلك تجد من يصدر عن هذه المنظومة يرى في العنصر الديني العنصر المهيمن في تكوين هوية المجتمع، والأفراد، والثقافة؛ غير أنّ الدين، حين ينصرف معناه عند كثير من هؤلاء إلى معنى العقيدة بالأساس، يصبح مسوغاً لإرساء بلاغة عقدية لا مرونة معها، بلاغة غير مسعفة في استيعاب المخالف في حضن الثقافة الإسلامية.

إنّ التوسع في العقيدة يسهم في إرساء بلاغة معيارية يصعب معها تمثل الآخر المختلف والمغاير جزءاً من الثقافة الإسلامية. فبموجب العقيدة الإسلامية، كما يفهمها هؤلاء، يحرم الاستشهاد بمبدع لم يشهد له الالتزام العقدي مثلاً. يقول ابن تيمية في لامية العقيدة، مثلاً:

قبحاً لمن نبذ الكتاب وراءه

وإذا استدلّ يقول قال الأخطل

يتأسس على هذه البلاغة وعيٌ يصعب معه التفكير في منح حقّ المواطنة الثقافية للمكونات الأخرى غير المتجانسة عقدياً. وهكذا تتحوّل الثقافة إلى ثقافة طرد، واستئصال، ومنع، وعزل، ونبذ، وتجريم، وتحريم، عوض أن تتّسع مساحتها لاستيعاب المخالف والمغاير، استيعاب الكبير للصغير، أو استيعاب الحكيم للطائش، استيعاب السليم للسقيم، استيعاب النظام للفوضى، استيعاب الخير للشر. المؤسف هو أنّ الغلو في بلاغة العقيدة يؤسس لثقافة طهرانية بعيدة عن جوهر الدين؛ إذ إنّ الطهراني يتوخّى محق الشر، وبسط الخير مكانه بسطاً مطلقاً كما لو كان هو الله. والراجح أنّ للتدين وظيفة تكمن في التضييق على الشر، لا في استئصاله. ويتربّص بالثقافة؛ التي تبنى على بلاغة العقيدة خطر الانتهاء إلى تمثّل الذات جزيرةً محاطةً بعوالم الكفر، والقبح، والشر، والفساد. ومع هذا التمثّل يصعب تحقيق التصالح مع الآخر؛ بل يتحول هذا الآخر إلى جحيم، إلى خطر مداهم، إلى عدو متربص.

في المقابل، هناك فكر تأسس على قاعدة عقلانية حديثة، فكر لا يقف عند المطالبة بفتح بلاغة العقيدة على المتعدّد، والمشتبه، ومن ثَمَّ توسيع معنى الثقافة الإسلامية، وتخليصها من المعيارية العقدية المسوغة لإقصاء أشكال عديدة من الإبداع الإنساني؛ بل إنه فكر يتعدى هذا المطلب ليسقط في طهرانية أخرى لا تقنع بأقل من استئصال التراث والقديم، وتقويض الأس الديني، الذي انبنت عليه الثقافة الإسلامية. وهذا النوع من

الطهرانية الحداثية ينبني على عقلانية تنهل من ثقافة الحد المنطقي، الذي يقوم العقل بموجبه بنصب سياج يفصل الداخل عن الخارج، المغلق عن المطلق، الحد الذي ينعت بكونه «جامعاً مانعاً»؛ أي: بكونه يملك خاصية جمع الصفات التي تدخل في تكوين ماهية الشيء، ومنع دخول الصفات الأخرى. لما استحكمت بلاغة الحدود بهذا الفكر صار، بدوره، فكراً طهرانياً لا يرى سوى استئصال المخالف والمغاير سبيلاً لبلوغ الكمال. ويتوهّم أصحاب هذا الفكر أنّ تحييد الدين ضروري لتعبيد الطريق أمام العلم، والعقل، والتمكين لهما من أجل بناء هوية الثقافة الإسلامية المعاصرة؛ فتماماً، مثل أصحاب البلاغة العقدية، يعجز أصحاب البلاغة العقلانية والعلمية عن استيعاب المختلف، الذي يبدو لهم في صفة العدو المتربص.

إن قطبي الثقافة الإسلامية هذين عاجزان عن فتح المغلق على المطلق، وعن تفكيك الحدود الذهنية العازلة بين الداخل والخارج، بين الذات والآخر؛ فكلاهما يصدر عن عقلية طهرانية تتصوّر الذات جوهراً خالياً من أعراض الآخر. وبهذا أصبحت الثقافة عرضة لآفتين؛ آفة الاستئصال، وآفة التفجير. فالفئة المنافحة عن الهوية من الداخل ترمي إلى تخليص الثقافة من شوائب الطارئين والدخلاء، كي تستعيد صفاء هذه الهوية وطهرها. أما الفئة، التي ترمي إلى تخليص الهوية من أغلال الماضي، والتقاليد، والتراث، فتسعى إلى تفجير بنية الثقافة الإسلامية من الخارج، اعتماداً على أسلحة دمار إيديولوجية حديثة. وفي هذا السجال

الدائر بين أصحاب التطهير والاستئصال بالعودة إلى الأصول من جهة، وبين أصحاب النسف والتفجير اعتماداً على معاول التفكيك الحديثة من جهة أخرى، ما يصب في تكريس منطق الحرب بين ما يسميه أمين معلوف «الهويات القاتلة»[1].

لا سبيل إلى الخروج من مأزق الهويات القاتلة إلا بفتح عالم الذات على عالم الآخر، فتح المغلق على المطلق، وذلك باعتماد آليتين: التفريج من الداخل، في مقابل محاولات التفجير من الخارج؛ والتأصيل من الخارج في مقابل الاستئصال من الداخل. إن الحكمة تقتضي أن يجتهد حراس العقيدة في التفريج من الداخل، دفعاً لمخاطر التفجير من الخارج. كما تقتضي أن يجتهد دعاة تحديث المجتمع وإصلاحه في التأصيل من الخارج، تفادياً لإمكانية استئصالهم وانقطاع الصلة بينهم وبين الداخل. والحاصل أنّ الثقافة الإسلامية بوصفها كائناً بيولوجياً، تحرّكه غريزة البقاء، توازن بين مقتضيات الداخل والخارج، وبفضل هذا التوازن استطاعت أن تتأقلم مع مستجدات العالم المحيط بها. غير أنّ النخب المثقفة، سواء المنتصرة للتراث والمنفية فيه، أم المنتصرة للحداثة والمنفيّة فيها، تشتطّ في تصوّرها للواقع، فتتنطع في فصل الذات عن الغير، والداخل عن الخارج، والمغلق عن المطلق.

قد يلتمس البعض للانجحار، والتقوقع حول الذات، والتحوّط، مسوغاتٍ ومبررات؛ فيقول: إنها كانت آليات ضرورية

(1) Amin Maalouf, Les Identités meurtrières, Paris, Grasset, 1998.

لمواجهة الغزو الخارجي. وإذا صحّ هذا الكلام، فلا يقلّ عنه صحةً القول: إنّ الانغلاق، أو التحوط، وإن كان ضرورياً في مرحلة الاستعمار، ومرحلة ما بعد الاستعمار، فإنّه في المقابل فوّت على العرب والمسلمين فرصة النفاذ إلى عمق الثقافة العالمية، والتأثير فيها.

في هذا السياق، لا بُدَّ من التنبيه إلى حقيقة مغيبة، الحقيقة التي مفادها أن الثقافات، التي عُدّت، إلى الآن، ثقافات غالبة، هي بدورها تعاني من خطر الاختراق والانكماش في عقر دارها. لقد كان للجاليات المسلمة المهاجرة نحو أوربا دور كبير في نقل الثقافة الإسلامية إلى الغرب، والمساهمة في رسم مستقبل الثقافات في هذا العالم. صحيح أنّ النخب المثقّفة عجزت عن التأثير في مجريات الأحداث في العالم الخارجي، وهذا أمر مفهوم بالنظر إلى ضعف عدّتها المعرفيّة، وجاهزيّتها الفكرية والعلمية، مقارنة مع الآخرين. لكنّ الجاليات المهاجرة، التي توصف بأنّها «يد عاملة»، استطاعت أن تخرج بالثقافة الأوربية، مثلاً، من مرحلة العلمانية إلى مرحلة ما بعد - العلمانية[1].

---

(1) يذهب الخبير في شؤون الحضور الإسلامي في أوربا، فيليبي داسيتو، إلى أنّ الفضاء الأوربي، الآن، يشهد تحولاً من العلمانية إلى ما بعد-العلمانية؛ بسبب بروز الإسلام الثقافي، وحضوره القوي في هذا الفضاء. ولهذه القراءة أسانيد قوية، وإن كنا لا نتفق مع ما يرمي إليه صاحبها من أهداف وأغراض. انظر، خاصة، كتابه:

Felice Dassetto, L'Iris et le croissant, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2011.

هناك من الأوربيين من يشعر بأنّ الثقافة الأوربية مهدّدة من الثقافة الإسلامية، هناك من يقرع ناقوس الخطر، منبهاً إلى ما يحقّقه المطبخ المغربي من انتصاراتٍ متتالية تهدّد المطبخ البلجيكي بالزوال، على سبيل المثال. إنّ الخوف والتوجّس من انتصار المطبخ المغربي، على ظاهر سذاجته، يفصح عن تخوّف باطن من تسرّب قوة الثقافة الإسلامية اللطيفة إلى داخل الثقافة الأوربية. لم تشعر أوربا من قبل بأنّ الحضور الإسلامي على أراضيها يهدّد الهوية الأوربيّة، ذلك أنّ الثقافة الإسلامية كانت تحاول فرض ذاتها قوّةً كثيفة ظاهرة، أمّا أنّ هذه الثقافة جعلت تلجأ إلى فنون مثل فنّ الطبخ، الذي يجمع بين المكون الكثيف والمكون اللطيف، فلا عجب أن يكون هناك من يستشعر خطر الغزو.

إذا كانت العلاقة بين الذات والآخر، بين الداخل والخارج، تبدو واضحة على المستوى النظري، في أذهان الكثيرين، فإنّ الأمر يبدو أكثر تعقيداً على أرض الواقع؛ ولعلّه من الضروري، في هذه اللحظة من التاريخ، تخليص الثقافة الإسلامية، أو، بالأولى، عقول قطبيها المتنافرين، من ثقل التضخم الإيديولوجي، وفسح المجال أمام الهوية، كي تباشر الفعل الثقافي بمزيد من الحرية والعفوية. لتحقيق هذا الغرض، لا بدّ من بذل الجهد من أجل تجديد محاور الاستقطاب. لقد درج دعاة الهويّة الطهرانية على استدعاء الدين، وبلاغة العقيدة على وجه الخصوص، لتسويغ دعوتهم؛ كما درج دعاة الهوية المتحرّرة من

ربقة الدين على استدعاء ثوابت الحداثة، والعقلانية، والعلمانية، والأنوار؛ والحاصل أنّ الدين والحداثة بريئان ممّا يلصقه بهما قطبا الثقافة الإسلامية المتناطحان.

كثيرة هي آيات القرآن الكريم؛ التي تؤكّد أنّ الهوية الإسلامية مناطُ رجاءٍ، وأملٍ، ودعاء، أكثر ممّا هي موضوع تيقّن، وتحقّق. وفي هذا قمّة اليقظة؛ ذلك أنّ المسلم لا يأمن أن يقلب الله قلبه، ويغير أحواله، فيخرج من الإيمان إلى الكفر، أو من الإسلام إلى غيره. فحتى الأنبياء والمرسلين نجدهم يتضرّعون إلى الله، يسألونه الثبات على الإسلام. وهذا يفيد أنّ الانتساب إلى الدين أمر متجدّد، أمر قيد التحقّق باستمرار، أمر منوط بالدعاء والتضرّع المستمرّين. فالمسلم لا يركن إلى هذا الانتساب كمحدّد لهويته، بل يشفعه بالدعاء؛ لأنّه يعي أنّ الهوية لا تنبسط في الزمن المستقبل كما يريدها هو؛ بل كما يشاء الله، الذي بيده ملكوت كلّ شيء، والذي يملك قلوب العباد، ويقلبها كيف يشاء. ما أحوج العقل المسلم إلى تدبر الآية الكريمة التالية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فُصّلَت: 33]. إنّ هذه الآية تحور سؤال الهوية، وتخرجه من مضمار القول إلى مضمار الفعل، ألا ترى أنّ السياق كان يقتضي أن يكون الجواب عن سؤال «من أحسن قولاً» هو «ممّن قال إنّني من المسلمين»، لكنّ البلاغة القرآنية العجيبة تجعل الانتساب إلى الإسلام قولاً مسبوقاً بالانتساب إليه دعوةً وعملاً؛ فمن أراد أن يدعو إلى هذا الدين وجب أن يعطي

المثل بأفعاله وأعماله، قبل أن يشهر انتسابه إلى الإسلام. وفي هذا -لعمري- ما يخرج العقل في زمن العولمة من متاهات خطابات الهوية؛ فعوض أن يجتهد الإنسان كي يجيب عن سؤال «من أكون»؛ يطلب تحديد هويّته، وجب أن يجتهد ليجيب بالعمل عن سؤال: «ماذا أعمل؟ وماذا أصنع؟ وماذا أفعل؟». وفي هذا التوجّه ما يجعل الدين يسهم في توجيه النقاش، الدائر بخصوص الهوية، الوجهة الحسنة، عوض الاكتفاء بالجدل بخصوص التحديد العقدي لهذه الهوية.

كذلك على القطب المنتسب إلى الثقافة الحديثة أن يسلم بأنّ الأسئلة الخاصة بالهوية لا تُولّد إجماعاً في هذه الثقافة، باستثناء بعض الأفراد والجماعات المتمسّكة بالوثوق الإيديولوجي، والرامية إلى توظيف سؤال الهوية من أجل تحريب العواطف، وتجييش الأحاسيس ضدّ الآخر، كما حصل مع البابا بنديكت السادس عشر، حين تحدث عن الأنوار والعقلانية، بوصفهما مكوّنين من مكوّنات الهوية المسيحية، وذلك بغرض تجسير الهوّة بين الكنيسة الكاثوليكية وبين السلطات المجتمعية الحديثة، طلباً لتحقيق التماسك الداخلي ضدّ الإسلام، الذي ظلّ، في نظره، منافياً للعقل والعقلانية[1]، أو كما حصل مع صاموئيل هنتنغتون، حين حصر الهوية الأمريكية في المكوّن الأنجلو- بروتستانتي،

---

(1) انظر مقالة خالد حاجي حول محاضرة البابا (الدين والعقل والبابا بنديكت)، مجلة موازين، عمان، كانون الأول/ ديسمبر، العدد 9، 2006م.

كي يتسنّى له عزل وإقصاء واستئصال المخالفين، وتبرير الدعوة إلى معاداتهم[1].

لكن، إلى جانب هذه الدعوات الفجّة، والصياغة الساذجة، لا يمكن التسليم بوجود هوية ثابتة يلتفّ حولها الجميع في سياق المجتمعات الحديثة. وقد تجابهنا مكتبات من الأعمال؛ التي تشهد على أنّ لهويّة المجتمعات الغربية الحديثة تمظهرات لا حصر لها، تختلف باختلاف السياق؛ كما تشهد على وجود أشكال عديدة للتداخل بين المكوّنات المختلفة لهذه الهوية، وأهمّها التداخل الحاصل بين الذات والآخر، والأنا والغير.

نقف مع القارئ، هنا، عند رواية إلديفونسو فالكونيس (**يد فاطمة**)، على سبيل التمثيل[2]. إنها عمل أدبي عظيم يجلي، عبر شخصية ممزّقة الانتماء والهوية، شخصيّة وُلِدَت على الحدود بين ثقافتين متناحرتين، أثناء الحروب، التي تلت سقوط غرناطة في الأندلس، يجلي، عبر هذه الشخصية، وما تمرّ به من أحداث، أنّ الهوية الإسبانية خاصة، والأوربية عامةً، تختزن في عمقها بقايا مكونات الثقافة الإسلامية، على الرغم من كلّ محاولات الاستئصال، التي كانت من ورائها محاكم التفتيش الدينية. لما خشي بطل الرواية هرناندو أن يعثر عنده على نسخة القرآن، عمد إلى إخفائها بمعيّة ابنه في مسجد قرطبة، الذي تحوّل إلى كنيسة.

(1) Huntington, Who Are We?

(2) Ildefonso Falcones,The Hand of Fatima, Translated by Nick Caistor, London, Black Swan, 2011.

لهذا الحادث، وأمثاله، دلالة رمزية قوية تؤكّد أنّ في قلب معاقل الهوية الدينية يقبع مكوّن ديانة أخرى، ليس من السهل فصل المكونات عن بعضها بعض.

عند التحقيق، يبدو لنا أنّ العولمة خلطت أوراق الشعوب، وفكّت ارتباط الثقافات بأزمنتها، وأمكنتها المخصوصة، وهو الأمر الذي صار يستدعي إعادة صياغة علاقات جديدة. لهذا الاعتبار، أصبحت الثقافة تحتاج إلى تحديد هوية تضمن تماسكها، وقدرتها على التأطير الرمزي لأفعال الإبداع الإنسانية. غير أنّ هذه الهويّات أصبحت تتفاوت من حيث قدرتها على التداخل، والتعارف، والانفتاح، أو من حيث استسلامها لمنطق التنافر، والتصارع، والانغلاق.

ويميل بعضهم إلى اعتبار أنّ كلّ محاولة لتحديد هذه الهوية هي، في حدّ ذاتها، عملية تفكيك وتشتيت لا تقف عند حدّ، وعملية بحث عن أصول تستبطن منطق الإقصاء والقفز على المكونات التاريخية. ومن هؤلاء أمين معلوف، الذي جاء تحليله لسؤال الهوية موفقاً، غير أنّ مفهوم (الهويات القاتلة)، كما صاغه معلوف، يستبطن دعوة قد تكون غير مستساغة، ألا وهي الدعوة إلى تحييد الهوية تحييداً مطلقاً، قد تختفي معه كلّ الملامح المميزة للإنسان والثقافة.

والحاصل أنّ مفهوم الهويات القاتلة أقلّ من أن يمثّل السقف، الذي يقف عنده الإبداع على مستوى المفاهيم، لاسيّما بالنسبة إلينا في العالم الإسلامي. يبدو أنّ الثقافة الإسلامية الحالية

لا تحتمل الانفتاح اللامشروط على الخارج والمطلق؛ لذلك، من الضروري البحث عن مفاهيم تزكي النزوع نحو تمفصل الهويات. ونقترح، في هذا السياق، مفهوم (الهويات الحبلى)، عوض الهويات القاتلة، مفهوماً يمكن أن يضمن تماسك الثقافات، ومنها الثقافة الإسلامية، كما يضمن استيعابها للآخر المغاير والمخالف. وفكرة الهوية الحبلى راودتني بالمصادفة، أثناء قراءة لدراسة سريرية عن فترات الحمل[1].

تخلص الدراسة إلى أنّ أحاسيس غريبة تعتري المرأة أثناء هذه الفترة؛ حيث تشعر بأنّها تحتوي على جسم غريب، تحضن «آخرَ» سيخرج إلى الوجود، لكن، وإن خرج إلى الوجود، فسيظل جزءاً منها. قلت: كذلك هو أمر الهويات الثقافية، فكلّ هوية ثقافية سليمة تحتوي على آخرَ غريب، سيظل جزءاً منها وإن انفصل عنها.

وعليه، كما تعتني المرأة بالجسم الغريب حتى يخرج ويصير ذاتاً مستقلة، فإنّ الهوية الثقافية السليمة تحبل بالآخر، وتعتني به، وتوفّر له أسباب الخروج من رحمها خروجاً سليماً. إنّ المسلمين المقيمين في أوربا يشعرون بأنّ الثقافة الأوربية حبلى بثقافتهم الإسلامية، ستخرجها إلى الوجود في يوم من الأيام، فإمّا أن تتعهّد الثقافة الأوربية الثقافة الإسلامية، كما تتعهد الأم الجنين،

(1) Yoshiko Kanai, De la philosophie du féminin à la philosophie Clinique, Diogènes, Presses Universitaires Françaises, 2009/3, nº 227. pp. 106-121.

وحينها ستنشأ صلة رحم بين الثقافتين، وإن اختلفتا؛ وإمّا ستلفظ الثقافة الحاضنة الثقافة المحضونة، وسينقطع ما بينهما من أسباب وصلات. وإذا كان هذا هو حال الثقافة الأوربية مع الثقافة الإسلامية في الفضاء الأوربي، فماذا عن العلاقة بين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، في الفضاء الإسلامي؟ فهل الثقافة الإسلامية تحمل داخلها الثقافة الغربية؟ نعم، حتى الثقافة الإسلامية تحضن الثقافة الغربية، وإن كان هذا الأمر لا يلمس لأوّل وهلة، نظراً لغلبة الاعتقاد باختلال موازين القوى بين الثقافتين، وبميولنا إلى الاعتقاد في هيمنة الثقافة الغربية.

نخلص في نهاية حديثنا، هنا، عن الثقافة الإسلامية، إلى أمرين: الأمر الأول: التسليم لكلّ معترض بأنّ حالة التنافر بين الثقافة الإسلامية، وغيرها من الثقافات في زمن العولمة، حالة لا يمكن رفعها بسهولة، ولن تعوز المتأمل الأمثلة الدالة على توتر حاد بين الهويات. هناك مصالح اقتصادية وجيو - استراتيجية وسياسية، تسهم كلها في تحديد العلاقة بين هذه الشعوب وهوياتها، وترسم خارطة العالم، وتملي نظامه. أمّا الأمر الثاني: فهو التسليم بضرورة فتح فضاء جديد من التأمل يخرج فيه الإنسان، سواء في الثقافة الإسلامية أم في الفضاءات الثقافية الأخرى، من ضيق مقام نفسي، المقام النفسي؛ الذي يستحثه لتمثّل الآخر في صورة العدو المطلق؛ إلى رحابة مقام نفسي جديد، يمكنه من استشراف أفق وجودي جديد لا تُختَزَل عنده الذات في جوهر طاهر، ولا الآخر في مجرّد عرض مدنس.

مرتكزات الإصلاح الديني

عبد العزيز راجل[1]

على سبيل التقديم:

في البداية نتساءل عن الحاجة الملحّة والضرورية للإصلاح الديني، هل يحتاج الناس، اليوم، إلى الدين أكثر من أيّ وقت مضى؟ ما الدافع إليه؛ أبسبب إعراض الناس عنه، أم بسبب إقبالهم عليه؟ أم هل الأمر يتعلّق بانفلاتات تتجلّى في التشبّث بقراءة متشدّدة للدين، وبذلك يُراد تقديم منظور للدين مخالف، أو ربما يواكب العصر، ويتكيف مع تطوراته؟

الحديث عن الإصلاح الديني، بصفة عامة، يطال وينطبق على كلّ فكر ديني، لاسيما الفكر المسيحي واليهودي؛ وهذا لا يعني أنّ الإسلام، ديانةً، لا يختلف عن المسيحية واليهودية نظراً

(1) باحث مغربي، يحضّر دكتوراه تخصص الفكر الإسلامي المعاصر، وأستاذ لمادة التربية الإسلامية للتعليم الثانوي.

إلى خصوصيّته، ولو لم يكن، كذلك، لذاب في الديانتين، ولانتهى أمره.

موضوعة الإصلاح الديني كتب حولها الكثير من مختلف البلدان العربية الإسلامية بدافع وحيد؛ تحديث المجتمع، والدفع به إلى مصاف الدول المتقدّمة، انطلاقاً من رؤية تربط الإصلاح السياسي بالإصلاح الديني.

قبل الإشارة إلى تداعيات صيحات ودعاوى الإصلاح الديني، يجدر بنا أن نضع ملاحظات أوّلية على المنوال الآتي:

الإصلاح الديني والدين لا بدّ من أن نفرّق بينهما، فالإصلاح الديني مشروع أو اجتهاد بشري يتّسم بالنسبية؛ طالما أنّه يعبّر عن اجتهادات فردية تتغيّا الإجابة عن تساؤلات من صميم الدين، وليست هي الدين. إذاً، هي أفهام مرتبطة بواقع وزمان وظرف معيّن، ولذلك، أيّ أطروحة للإصلاح الديني ليست بمنأى عن المساءلة والنقد، ولا ينبغي التسليم بها دون البحث في خلفياتها، ومراجعة قبليّات أصحابها.

أمّا الدين، فهو مبادئ، وقيم، وتعاليم، ليست من صنع البشر؛ لأنّ مصدر تعاليمه إلهيّ، لذلك، الدين لا يخضع للتطور والتغير طالما يثوي حقيقة مطلقة تسعى البشرية إلى الوصول إليها، فالدين لا يمكن، بهذا المعنى، أن نطالبه بأن يتطوّر، ولكن فهوماتنا له، ومعرفتنا به، هي التي ينبغي أن تتغيّر.

تحديث الإصلاح الديني، وتطويره، وتجديده، يستدعي استحضار المنطلقات؛ التي يجب أن ينطلق منها المتصدي لهذه

العملية، ولن يكون هذا المنطلق إلا النصّ المقدس؛ الذي يحتوي على المضمون الديني المراد إبلاغه وإيضاحه، والتوصل إلى ذلك لن يتأتى إلا عن طريق التوسل بأدوات وآليات محددة، يتم استخدامها في استنطاق النص المقدس (القرآن والسنة) لتوليد معنى جديد منه.

وهنا، نتساءل عن كيفيّة إدراك مراد الله؛ هل عن طريق ما أومأنا إليه آنفاً؛ أي: بأدوات خاصةٍ، أو عن طريق فهومات بشرية؟ بأيّ منهج يجب أن نتعامل، بمنهج السلف أم بمنهج الخلف؟ وأين نضع العلوم الإنسانية في علاقتها بالنص الديني، التي طرحت أسئلة عميقة ودقيقة حول محتوى النص الديني؛ حيث شكّكت في قدراته على مواكبة حاجيات الإنسان المعاصر؟

الإصلاح الديني ليس دعوة نفعيّة عمليّة براغماتيّة للتكيّف مع مقتضيات العصر، أو الاستجابة لإملاءات غربية، وضغوط خارجية، فهي دعوة قديمة؛ حيث كان، ولا يزال، كلّ عصر، وكلّ جيل يجابه أسئلة من صميم الدين، ويجيب عنها وفق ما توصل إليه فهمه وقتئذ، وبحسب قدراته وأفقه، وانتظاراته من الدين.

الإصلاح الديني ضرورة واقعية وإنسانية؛ نظراً لما لها من انعكاس على الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، فأوربا (المسيحية) لما فتحت ورش الإصلاح الديني؛ حيث حسمت المسألة الدينية في علاقتها بالسياسة، استطاعت أن تنطلق نحو آفاق التقدم والرفاه. قد يبدو من الصعوبة قياس هذا الإجراء

على الوضع العربي الاسلامي؛ لأن مقدّسها الجمعي ليس من السهولة أن تزحزحه، بله تغييره. وعلى الرغم من ذلك، إن أوربا لم تُقْصِ الدين بالمرة من الحياة، فقد ظلت حياة الإنسان الغربي مستحضرة الدين، دون أن يفرض عليه نمط من الاعتقاد الميتافيزيقي.

ظلّ **الإصلاح الديني عبر الأزمان دعوة متواصلة**، حيث برز روّاد كثر من أديان مختلفة ثاروا على الأوضاع الدينية القائمة والسائدة، وأسّسَ بعضٌ منهم أرضيّة إبستمولوجية يقوم عليها الدين، بيد أن بعضاً آخر حافظ على الأرضية ذاتها، مستلهماً أفكاراً جديدة، لبناء إصلاح على أسس متينة، تقطع مع الأطر والأشكال الكلاسيكية، التي ألّفها المسلمون في حياتهم.

الإصلاح الديني ليس إنكاراً للماضي؛ فالإصلاح الديني الناجح هو الذي يجعل الماضي قاعدة للانطلاق منه، كما أنّه عبارة عن انتقال تدريجيّ يستغرق فترة زمنية طويلة، وهذه بعض من السمات والخصائص، التي يختلف فيها الإصلاح عن الثورة.

إنّ السؤال المركزي؛ الذي يحرّك الباحث، والمثقف، والعالم، مفاده: ما السبيل لتحقيق التقدم والتنمية مع الحفاظ على الثابت الديني؟

معظم الكتابات، في العقدين الأخيرين، ركّزت على الإجابة عن هذا السؤال، وكلّما حلّت بالبلدان العربية الإسلامية أزمة، انبعث هذا السؤال، الذي يبرز إلى السطح كلما تعثّرت المشاريع النهضوية، ومع إخفاق المشروع الأخير (مشروع الإسلام

السياسي)، توحّد الجميع تحت يافطة ضرورة الإصلاح، لكن أيّ إصلاح؟ ومن أين يبدأ هذا الإصلاح؟ حيث رجع الجميع إلى مربع الصفر، بعد ما شبعنا، إلى حدّ التخمة، انقساماتٍ وتفرقة على الصعد كافة، إلى أن جاء فكر (القاعدة) ليحسم في مسار تلك المشاريع النهضوية برمتها، ويعلن حالة الإفلاس الشامل، وبذلك عدنا إلى الوراء بقرون، فطفقت النخب الثقافية والسياسية إمّا للدفاع، أو التبرير، في ظلّ حالة من التشظّي الإيديولوجي، والمذهبي.

وبالنظر إلى **ثنائية الإصلاح الديني والتحديث السياسي**، يرى البعض أنّنا يجب أن ننتظر تشكل إصلاح ديني، كي نبدأ التحديث السياسي الحقيقي، والبعض الآخر يرى العكس. لابدّ من تحديث سياسي، واقتصادي، واجتماعي، ثمّ، بعد ذلك، نبدأ بإصلاح ديني حديث؟ وثمة من عدّ الدين عائقاً في وجه التنمية والتقدم، وعلق على الدين «الإسلامي»، خاصةً، إخفاق المشاريع التنموية في مجتمعاتنا. إذاً، كيف نفسر تنامي ظاهرة التدين في الدول المتقدمة، وفي أعلى هرم السلطة السياسية، على سبيل المثال، الولايات المتحدة الأمريكية، لاسيّما في عهد ولاية بوش الأب والابن.

وهل لا بُدَّ من تأهيل المجتمع لكي يصبح مجتمعاً صناعياً ليزدهر فيه الفكر الديني، ويتطور، أم يتعلق الأمر بحلقة مفرغة مفادها؛ طالما أن المجتمع متخلف فالنتيجة: أنّ أيّ إصلاح مهما كانت طبيعته سيتسم بالتخلف؟

ويمكن القول: إنّ مصدر هذه الإشكالية نابع من عدم إيلاء الأهمية للإصلاح التربوي والتعليمي على حساب الإصلاح السياسي والاقتصادي، الذي لم يتحقق لمجتمعات العالم الثالث. إذاً، النقلة الأولى المطلوبة هي التحرّر من تبعات الأجنبي من جهة، والتحرّر، أيضاً، من جهة أخرى، من أسر بعض التجارب المستنسخة والمستعارة للنهوض، التي باءت بالإخفاق في البلاد الإسلامية، لاسيما في بعدها «الديني».

من الأخطاء الفادحة، التي ارتكبتها بعض النخب الثقافية والسياسية، التي ادّعت أنّها تريد إصلاح الواقع المرّ للأمة؛ حين جعلت من مهماتها الهجوم على الدين، واستفزاز المتدينين، ولم تبذل جهداً في إصلاح فهم الناس للدين، كما أنّ الكتابات، التي صنّفت كتابات تعنى بالإصلاح الديني، فهي إما تندرج في إطار الكتابات حول الاجتهاد الفقهي، وتجديد أصول الفقه... أو تندرج ضمن نقد الفكر الديني إمّا بشكل أكاديمي، وإمّا على شاكلة من ذكرنا آنفاً؛ الذين لا همّ لهم إلا الهجوم على الدين؛ ناسين أن الدين في مجتمعنا بمثابة هواء يتنفسه الإنسان، فضلاً عن تغلغله في المخيال الشعبي.

في هذه الدراسة، سنحاول الإشارة، فحسب، إلى بعض الجوانب المنهجية، عند تناول موضوعة الإصلاح الديني؛ يتعلّق الأمر بمفهوم الإصلاح ودلالاته، وعلاقة التأثير والتأثّر بين الإصلاح الديني في التداول الغربي، وفي التداول الإسلامي، ثم سنتحدث عن محور الإنسان في مقاربات الإصلاح الديني،

ومركزية الدين في المجتمع، ومحور النقد ودوره في بلورة قراءة جديدة للدين تتوافق مع ثقافة العصر.

1- مركزية الدين في الحياة الاجتماعية:

يقال: إنّ الإنسان كائن دينيّ (homo religiosus)، ومن ثَمَّ استحالة تجاوز هذا المعطى الجوّاني فيه، فعمليّة التغيير، مهما كان نوعها، تكمن نجاعتها في مدى اقترابها من تناول الذاكرة والهوية الجماعية، أو، بتعبير آخر، مقدسها الجمعي؛ ولذلك أثبت الرهان على أفول الدين اجتماعياً، وفق الرؤية الوضعية، إخفاقه. إنّ مقولة زوال سحر العالم (le désenchantement du monde) بتعبير ماكس فيبر (max weber) (هذه النبوءة) لم تتحقّق، وعاد المكبوت الديني في قلب أوربا/ الحداثة، وبتأثر منه يذهب المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه (marcel gauchet)، في أطروحته، إلى الخروج من الدين[1]؛ أي: بمعنى انتقال الإنسان من عصر الدين إلى عصر الدولة، إلى جانب عديد من الأقوال حول الظاهرة الدينية من قبيل عدّها أفيون الشعوب (ماركس)، وأن الدين مستقبل وهم (فيورباخ).

الحديث عن إصلاح ديني، أو ثورة دينية، ينمّ عن وجود موروث ديني معوق، يحول دون انطلاق الإنسان نحو آفاق رحبة،

---

(1) ينظر كتابه: الدين في الديمقراطية مسار العلمنة، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، توزيع المركز العربي، لبنان، ط1، 2007م.

ما يدفع إلى التساؤل حول منهج تناول الإصلاح الديني، في ظلّ ما أفرزته الحداثة من محمولات شكّلت تحدياً صارخاً في وجه الفكر الديني.

أينبغي أن ينصبّ حول المحتوى (المعنى)، أم الشكل (المبنى)؟ ويطرح، أيضاً، السؤال حول المكلف بمهمّة الإصلاح، أيجب أن يقوم بها رجل السياسة، وصاحب الإيديولوجية، الذي سيقوم بإصلاح للدين من خارج منطلقاته، أم سيباشر المهمة المصلح الديني، أو بتعبير آخر المثقف الديني، الذي ينطلق من النصوص المقدسة/ المؤسسة؟

إنّ مسوغ هذا التساؤل يرجع إلى دعاوى بعض القوى، التي تنفر من أيّ إصلاح، أو تجديد، أو تغيير، صدر عن مجموعات بحثية؛ غير مرتبطة بالمؤسسة الدينية، على الرغم من وجاهة طرحها وجدته، وغالباً ما يعدّ أصحاب هذه المبادرات، لدى شريحة من المتدينين أصواتاً نشازاً، لا يعتدّ بمنجزها؛ لأنّها تتحدّث من خارج دائرة التخصص؛ أي: من خارج منطلقات الدين ذاته، وبذلك، تكون عرضة للإقصاء، والتهميش، والتشهير، بدعم من أصحاب التدين المزور (بتعبير علي شريعتي)، أو التدين المغشوش (بتعبير محمد الغزالي) .

الحديث عن هذا الموضوع، يقتضي أن نشير إلى المقاربات السائدة حوله، كما عرضها الدكتور محمد حداد في المقاربة الأولى يتّخذ الإصلاح الديني الفرد موضوعاً له؛ أي: المصلح، والمقاربة الثانية تتخذ الوضع الاجتماعي للحديث عنه، ثم

المقاربة الثالثة التي تدرس الظاهرة الدينية، من خلال منطقها الداخلي، الذي يقيمها ظاهرة متميزة عن ظواهر أخرى، ويعرفها بحسب «نمط نموذجي» (ideal-type) «يستمدّ صحّته الإجرائية من استناده إلى منطق داخلي واضح صلب، ومن قابليّته، بعد ذلك، أن يفسّر تجارب فردية، أو جماعية متعدّدة»[1]. ليس، بالضرورة، قابلاً للتعميم والتطبيق على كلّ التجارب. بطبيعة الحال، لكلّ شعب ومجتمع خصوصيته.

2- معاني الإصلاح الديني:

يقول الدكتور محمد الحداد: «مقولة (الإصلاح) تفترض وجود رغبتين متعارضتين؛ رغبة في التغيير، ورغبة في التواصل، تجعل المجتمعات الحديثة «الجدّية» أمراً مطلوباً وإيجابياً. أمّا المجتمعات التقليدية، فترى الجدية أمراً مريباً إلى أن تثبت شرعيّته، فلا يحلّ «الإصلاح» بين مجتمع تقليدي إلا مرتدياً رداء الشرعية الدينية، فهو لغة الثقافة بكلّ تعبيراتها، وتمركز الحركية الاجتماعية بكلّ تنوعاتها، ثمّ يتوقّف عند عبارة «إصلاح ديني» في اللغات الأوربية؛ حيث يختلف معناه بحسب وضع حرف البداية، إذا كان حرف بداية كبير، فالكلمة تحيل على الحدث التاريخي، أمّا إذا كان حرفاً صغيراً، فتحيل الكلمة على معنى لغوي عام. أمّا

(1) ينظر: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، د.محمد حدّاد، دار المدار الإسلامي، ط1، حزيران/ يونيو 2007م، ص239-240.

في التداول اللغوي العربي، فإنّه يجعل كلمة إصلاح دينيّ «تحتمل ثلاثة معانٍ متباينة»[1]:

- فقد تعني الإصلاح الذي يستمد شرعيته من الخطاب الديني.
- أو تعني إصلاح الخطاب الديني ليحقّق وجوده في العصر الحديث.
- أو تعني إصلاح مجالات الحياة الخاصة والعامة حسب مقتضيات الخطاب الديني.

فالمرجعية التقليدية المتعايشة مع العصر تفهم المعنى الأول، أمّا المرجعية التحديثية فإنّها تفهم المعنى الثاني، وإذا كانت مرجعيّة تقليدية محافظة، فإنّها تفهم المعنى الثالث، وتجدر الإشارة أنّ عبارة إصلاح ديني مستحدثة في التراث العربي الإسلامي، حيث تُعدّ من مبتدعات القرن التاسع عشر.

بما أنّ الإصلاح الديني مرتبط بالفكر الديني؛ الذي يتّسم بدوره بالنسبيّة، فإنّه قد يشتمل على مصطلحات أخرى تدور في فلك الإصلاح الديني عامة، كعملية الإحياء، الذي يعني إعادة إحياء قسم مهمل ومهمش في الفكر الديني، كما فعل الإمام أبو حامد الغزالي، حيث ألف كتابه المشهور بعنوان: (**إحياء علوم الدين**) الذي لاقى نقداً من قبل علماء آخرين، حين قالوا: وهل ماتت علوم الدين حتى يحييها الغزالي؟

أمّا عملية الإصلاح، فيتمّ السعي لتهذيب الأفكار الدينية من

(1) المرجع نفسه، ص243 وما بعدها، بتصرف.

الزوائد والشوائب، التي لحقت بها، كما حدث مع رواد النهضة العربية (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده...). وفي نظرنا، لا مشاحة مع الاصطلاح، فإنّنا نحبّذ عبارة التجديد، التي تروم صياغة رؤية جديدة للنصوص الدينية، وتتوخّى، أيضاً، التأسيس لحضور دينيّ جديد.

3- العلاقة بين الإصلاح الديني الأوربي والعربي:

من الشائع أنّ الإصلاح الديني، الذي حصل في أوربا، نتاج تأثّر بما حدث من إصلاح وتجديد عند المسلمين، انطلاقاً من المواضيع؛ التي تناولها، فعلى سبيل المثال كانت مسألة الخلافة، وما ثار حولها من نقاش شكّل مصدر إلهام للفكر الأوربي لمواجهة النظام البابوي للتخلّص من سلطة الكنيسة، وسلطة البابا، ويرجع ذلك إلى دواعٍ عديدة، منها: سفر رجال الدين المسيحيين إلى الشرق الإسلامي، ثمّ عن طريق الجامعات؛ التي أنشأها المسلمون في أوربا (قرطبة - طليطلة...).

إلى جانب تركيز بعض المصلحين المسيحيين، قبيل مجيء مارتن لوثر (Martin Lauther)، على أنّ أسلوب المسيحيّة في الحياة يجب أن يُستمدّ من الإنجيل، لا من تعاليم الكنيسة. كما هو الشأن بالنسبة إلى المسلمين، فالقرآن هو المصدر الرئيس عندهم، ثمّ ذهبوا إلى أنّ الصلة بين الإنسان وخالقه يجب أن تكون دون وساطة من رجال الدين، كذلك الشأن بالنسبة إلى الإسلام ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]، ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: 135]. إضافة إلى أنّ الفكر المسيحي الديني ناقش هو

الآخر قضية عصمة البابا، كما تمّ بحثها في الفكر الإسلامي، حين التعرّض إلى قضيّة النبوة، حيث إنّ الأنبياء قد يخطئون، لكنّهم لا يقرّون على خطأ. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الأنبياء، فمن باب أولى أن يكون كذلك مع البابوات؛ الذين لا يختارهم الله، وإنّما يختارهم الناس ممّن هم من رجال الدين.

هذه النقاشات، وغيرها، مهّدت للإصلاح الديني، وظهور البروتستانتية، وقد أسهمت، هي الأخرى، في ظهور فلسفة الأنوار، التي بدورها مهّدت لحدوث ثورات سياسية. إذاً، هناك إصلاح ديني زائد فلسفة تنويرية، فنتج عن ذلك ثورة سياسية، وهذا المسار لم تشهده البلدان العربية بهذه التراتبية، فما سمّي ربيع ثورات العرب، يُعَدّ انتفاضات ضدّ أشكال الاستبداد، والقهر، والفقر، لكن، هل هي ثورات جذريّة مسّت البنى الفكرية والمعرفية للإنسان العربي؟ الجواب عن هذا السؤال يحتاج إلى مقالة أخرى، ومقام آخر.

أوردنا هذه الأفكار البروتستانتية، التي عزونا تسرّبها من المنظومة الإسلامية في اتجاه الفكر المسيحي، حيث نجم عنها إصلاح دينيّ حقيقيّ تمخّض عنه ترسيم صارم للعلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وأسهم في النهضة الأوربيّة، وتقدّم الغرب، وتخلّف المسلمين، نتيجة الجمود على الموجود، وعدم تجاوز إشكالات الماضي، وعدم الحسم في قضايا عديدة، كما فعل الفكر الأوربّي، والمفترض، هنا، أن يتجاوز الفكر الإسلامي الآراء البروتستانتية في رؤيته للإصلاح الديني.

ذكر محمد جمال باروت، حول مسألة التأثر والتأثير، أنّ البعض فهم السلفية، هنا، بوصفها عودة إلى فطرة الأصول، قبل الزيادات، كما هي العودة البروتستانتية إلى العهد القديم. وكما فتح الإصلاح البروتستانتي باب النهضة السياسية والصناعية في العالم الأنجلو ساكسوني الغربي، أمل الإصلاحيون والمسلمون أن يفتح إصلاحهم هذا الباب[1].

لايزال كثير من الكتابات «الإسلامية السلفية يردّد فكرةً عن الإصلاح الديني الأوربي، قد تجاوزها الفكر الأوربي منذ فترة طويلة، وتختصرها صورة الكنيسة، التي تضطهد العلماء، وترتزق بيع صكوك الغفران، والمصلحين الدينيين المناصرين للعلم والتقدم والحرية، المقوّمين انحرافات رجال الدين... وقد تجاوزت أوربا التاريخ التقليدي لضميرها الديني، بينما بقينا مصرّين على التاريخ التقليدي لضميرنا الديني، وضميرها الديني في آن واحد»[2].

لكن ما آل إليه وضع المسلمين، كان معاكساً لقانون التطوّر الطبيعي، وما حصل داخل المجتمعات العربية، أمام رياح الحداثة العاتية، ردّ فعل سلبيّ اتّجه صوب الاحتماء بثقافة تراثية «فقهية» تخطّاها العصر، فتعاظمت ظاهرة التديّن القائم على الفهم

(1) لمزيد من التفصيل، ينظر في: باروت، محمد جمال، آلية التأثر لمفهوم الإصلاح البروتستانتي، الدولة والنهضة والحداثة، مراجعات نقدية، دار الحوار، اللاذقية، 2000م.

(2) حدّاد، محمد، ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، مرجع سابق، ص242.

الظاهري والحرفي والمعجمي للنصوص الدينية، دون مراعاة سياقها الاجتماعي والتاريخي، فذهبت -على إثر هذه القراءة للدين- روح الدين الحقيقية في أروقة التاريخ، ليتحوّل إلى دين الموت (مع الحركات الجهادية)، ودين أهوال القبور والمظاهر والقشور (مع التيارات السلفية)، ويتحول إلى دين إيديولوجي انتهازي (مع الحركات الإخوانية)، والخاسر الأكبر بين هذه القراءات الفقهية والإيديولوجية والحرفية للدين؛ هو الإنسان.

4- مركزية الإنسان في الإصلاح الديني:

يمكن أن نردّ غياب مسألة البعد الإنساني والمركزي في أيّ عملية تغيرية، أو إصلاحية، إلى بعض مظاهر القصور، التي عرفها الفكر الإسلامي، حيث ظلّ يتردّد بين ثنائية (الله - الإنسان) مقدّماً إيّاها (الإنسان - الإنسان)، أو (الإنسان - الوجود)، وما تمخّض عن ذلك من قضايا التبست في الذهنية الجماعية للمسلمين، كالحريات، والحقوق، وقضية المواطنة، التي لا يزال الفكر السياسي «الإسلامي» لم يقاربها مقاربة علمية، وإبستمولوجية، نظراً لارتباطها بمفهوم العلمنة، وارتباطها، أيضاً، بتناقض متخيّل بين مفهوم الأمة ومفهوم المواطنة، وما بين الهوية الدينية والوطنية، وأيّهما أولى، وغيرها من الإشكاليات المتعلقة في الفكر الإسلامي المعاصر.

وسط زخم هذه النقاشات، التي يمتزج فيها ما هو تاريخيّ تراثي بما هو حديث وواقعي، دون حسم ينحاز إلى الإنسان، مهما كان، ومهما دان، ضمرت النزعة الإنسانية، التي تقوم على

احترام الإنسان كائناً بشرياً، أولاً، قبل أن يكون مواطناً، وهذه بعض التصورات القاصرة حول حقيقة الإنسان؛ لأن مجتمعاتنا لم تحل بعد مسألة الإنسان، ولا تملك اعتقاداً صحيحاً حوله؛ لذلك وجدنا من نظر إلى الإنسان موجوداً عاجزاً، هدفه أن يبقى عاجزاً أمام الله.

هنا، لا بُدّ من استحضار نظرة المذاهب القديمة إلى الإنسان، الذي كان يقدّم نفسه قرباناً للآلهة؛ فضلاً عن بعض الفلسفات الحديثة، التي تنظر إلى الإنسان على أنه حيوان طبيعي؛ أي: إنسان مادي، وحيوان اقتصادي، غريزي، وجنسي، وهي نظرات انعكست سلباً على حياة الإنسان وخصائصه، فجاءت الرؤية القرآنية للإنسان، التي تعدّ الإنسان إنساناً خيراً لا إنساناً شريراً، ومعصية الإنسان الأول لله إشارة إلى تطوّره من حال اللاوعي الغريزي إلى حال الوعي الذاتي، وهو إيذان بتحوله من الطاعة الجبرية إلى الطاعة الاختيارية. قال عبد الوهاب بوحديبة، عن طرد آدم من جنات عدن: «ليس مجرّد تخلٍّ، وليس، من باب أولى، لعنة، إنّما هو انتقال من مكان إلى آخر، أو إنّ شيئاً هو طرد تحرير»[1].

ولقد أجاب الله الملائكة بأنّه يعلم ما لا يعلمون، فهو يبالي بمصير مخلوقاته، ولا يفتأ يساعدهم، ويظلّ «أقرب إليه من حبل الوريد». ألم يضْفِ عليه الكثير من صفاته؟ ففي شرح الآية ﴿لَقَدْ

---

(1) بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007م، ص22، بتصرف.

﴿خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التِّين: 4] أبرز القاضي ابن العربي: «أنّ الله لم يخلق أحسن من الإنسان، ومنحه الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والعقل والحكمة، وهي صفات يختص بها سبحانه»[1]. الإنسان له ميّزات ثلاث كونه موجوداً واعياً، ومختاراً، ومبدعاً، وليس كائناً مستحقراً وذليلاً أمام الله؛ بل هو خليفة الله (المقصود بالخليفة هنا الإنسان من حيث هو إنسان، لا الخليفة من حيث هو الحاكم)، وكائن عزيز عند الله، وكائن ذو بعدين: بعد أرضي، وبعد سماوي، يحتاج إلى دين لا يصرفه إلى النزعة الأخروية البحتة، ولا إلى النزعة الدنيوية المطلقة؛ بل يحقق له التعادل والتوازن؛ أي: أنه بحاجة إلى دين ذي بعدين حتى يساعده على تنفيذ مسؤولية الإنسانية[2].

وتصحيحاً للمفاهيم الخاطئة حول الإنسان، كما تجسدت في التراث الإسلامي، دعا الكثير إلى ضرورة قراءة إنسانية للدين، ويقصد منها أن يفهم الإنسان دينه، وتدينه بالشكل الذي تقتضيه كل أبعاد إنسانيته، الدين للإنسان، وليس لله، فالإنسان هو الذي يحتاج إلى الدين، وليس الله، لا يستطيع الإنسان أن يفهم دينه بما يتناقض مع شطر إنسانيته، وأبعادها)[3].

(1) المرجع نفسه.

(2) شريعتي، علي، الإنسان والإسلام، ترجمة عباس الترجمان، دار المصحف، ط1، 1211هـ، ص18

(3) أبعاد القراءة الإنسانية للدين، حوار مع محمد مجتهد سبشتري، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 31-32، السنة العاشرة، 2006م، ص47.

نشير إلى أنّ مركزية الإنسان، ليس المراد منها حلول الإنسان محل الله، والاستقلالية عن الوحي، أو التخلي عن الروح الدينية في العصر الحديث، وإنما المراد من البعد الإنساني، أو الصفة الإنسانية، الجانب الحقوقي، والقيمي، والفلسفي؛ تلك الجوانب التي غيبها الفكر الإسلامي في الماضي، ولايزال عدم التركيز عليها قائماً في منظومتنا الثقافية، والدينية.

5- النقد الديني بين الإيديولوجي والمعرفي:

النقد ضرورة تمليها طبيعة الدين ذاته، فالملاحظ أنّ الوحي ظاهرة نقدية، في حدّ ذاتها، فعلى سبيل المثال، كلّ نبيّ من أنبياء الله يأتي قومه يحمل معه مشروعاً إصلاحياً قائماً على نقد الواقع، وما ينطوي عليه من أفكار ومفاهيم خاطئة، ثم بعد ذلك يؤسس لفهم جديد، لكن واقع الأفراد والجماعات في البلدان العربية، لا تتحمّل النقد، ولا تمارسه، وينظر إلى كلّ من يمارس النقد على أنّه متآمر يخدم مشروع الأعداء، وينال من الدين الإسلامي، ويشوّه صورة المسلمين.

يُراد من النقد، في السياق ذاته؛ نقد مزدوج يستهدف مستوى الإصلاح الديني، والآليات التي اعتمدها، ومناهجه، ثمّ يستهدف فهم النصوص الدينية، والقراءات المتعدّدة لها. وبشكل آخر، نقد داخلي (من داخل الدين)، ونقد خارجي (من خارج أطره).

ولذلك، شرط ولوج الحداثة القيام بتقديم طرح نقدي للدين، وهذا العمل، الذي قامت به أوربا في القرنين السابع عشر والثامن

عشر، ولم تدخل في طرح صراعي مع الدين؛ بل قدّمت تفسيراً جديداً للعالم وقراءة جديدة للدين، (مثلاً: فسر هيغل الدين عقلياً، كما سعى ديكارت إلى إثبات عدم مادية الله والنفس من خلال نظرية العقلانية).

غير صحيح أنّ الدين، في ظلّ الحداثة، يفتقد مركزيته في الحياة عامة، فإن ارتفعت القراءة الدينية الجديدة إلى الحداثة، فإنّه لا يحصل تصادم بين الإسلام والحداثة؛ لأنّ قيم الحداثة قيم إنسانية لا قيم غربية، كما يظنّ البعض.

لماذا ركزنا على النقد كخيار إبستمولوجي قام عليه الوحي «الإسلامي»، وليس النقد آلية وظيفية ظرفية براغماتية، يضطرّ إلى استخدامه كلّما طُوِّقت نصوص الدين باستفهامات تحتاج إلى إجابات آنية، نلحظ أنّ الفقهاء وعلماء الأمة يقرّون بقصور الأدوات التحليلية التقليدية، ويتوسّلون باجتهادات مستمدّة من فتوحات المعرفة الحديثة، للخروج من طوق الأسئلة/ التحدي، ومع ذلك مازال حضور النقد المعرفي الصارم في منظومتنا الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، باهتاً؛ لعوامل نفسية، وتربوية، وتاريخية؛ فالجانب النفسي يتجلّى في صعوبة تقبل النصح من الآخر، والجانب التربوي لا تحضر فيه أجواء النقد، فيتربّى الطفل على التمجيد، والمدح، والتلقي السلبي، دون تفاعل مع المضامين تحليلاً ومناقشةً. أمّا العوامل التاريخية، على سبيل المثال، التربية الدينية؛ فلا تقدم نماذج للمشاريع النقدية للدين والفقه. ومهما تعمّد بعض المتصدّين للشأن الديني محو ثقافة النقد؛ فإنّه سيظلّ حداً

فاصلاً بين التجديد والتحجر؛ وستظل فضيلة النقد ومحوريته أساسية في بناء فهم جديد للدين، وقراءة جديدة لنصوصه.

وممّا يدلّل على أنّ النقد فعل ملازم للإنسان في كلّ عصر، وجود مشاريع إصلاحية وتغيرية في الساحة العربية والإسلامية، بمختلف منطلقاتها، ومناهجها، ومضامينها، وهي نتاج ممارسة نقدية معرفيّة صارمة للموروث، بآلية الاستيعاب والتجاوز. وإضافة إلى ما ذكرنا، يفتح النقد المجالَ للتفكير العلمي في الشأن الديني، خارج الإيديولوجيات الرائجة، ويفتح، أيضاً، إمكانات جديدة لاجتراح مفاهيم جديدة تتخطّى المنتج، الذي يسوق في جامعاتنا ومؤسّساتنا التربويّة، وينطوي على الكثير من الزبد، الذي لا ينفع.

يقول الدكتور محمد حداد: «لقد حان الوقت للخروج من خطّة التعامل مع الموضوع الديني بآليات ثقافة الستر، وللمواجهة الشجاعة لوضعنا الثقافي، الذي تصحّ عليه عبارة الفيلسوف هيغل بأنّه وضع «**الشعوب ذات الوعي الغامض بتاريخها**». فما كان من صنف «اللامفكّر فيه» في الماضي، يصبح، اليوم، من صنف مكابرة الواقع (deni du reel)، والخطأ ليس في التراث، ولكن في طرائق تعاملنا معه»[1].

6- الإصلاح الديني «الإسلامي» بين «الإصلاح البروتستانتي» و«لاهوت التحرير»:

ثمّة كتابات عديدة حول موضوع الإصلاح البروتستانتي من

(1) حدّاد، محمد، ديانة الضمير الفردي، (م.س)، ص28.

الجوانب كافةً؛ من حيث تاريخه، وأسبابه، ومضامينه، ورواده، وكذا موضوع «حركة لاهوت التحرير» الحركة الدينية، التي ظهرت في أمريكا اللاتينية، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا العنوان/ الفقرة لا يعني الحديث عن هذه الحركات الدينية الإصلاحية بتفصيل وتدقيق، فمساحة هذه الدراسة لا تتّسع، من جهة، وخوفاً من تشعّب الموضوعات، وتشتّت الفكرة المحورية، التي نروم تناولها، من جهة أخرى.

نودّ الإشارة إلى أنّ أيّ إصلاح ديني، في المنطقة العربية، ليس ملزماً أن يسلك المنهج ذاته، والطريق ذاته، الذي سلكته بعض بلدان العالم، نظراً إلى اختلاف السياقات التاريخية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية. وإضافة إلى هذه الملاحظة، ينتمي الإصلاح الديني في الوطن العربي إلى دائرة الديانة الإسلامية، بينما الإصلاح الديني المشار إليه أعلاه، ينتمي إلى دائرة الديانة المسيحية. بيد أنّ المتصدّين لعملية الإصلاح الديني في بلداننا، والمهتمّين به، والمقتنعين بأولويّته، يمكن أن يستفيدوا من هذه التجارب، وأن يستلهموا منها عناصر القوة، ويمكن، أيضاً، أن يستخلصوا منها ما يدفع بعجلة الفكر والخطاب الدينيين إلى الأمام، لكن لا يمكن التسليم بنجاعة هذه الاستفادة بإحداث نتائج إيجابية ملموسة في الواقع العربي، ما يعني قصور أطروحة استنساخ تجارب الآخرين، والسعي لتطبيقها في بلدانهم. لا شكّ في أنّ هذه الدعوى/الأطروحة قد أثبتت إخفاقها في مجالات عديدة، لاسيّما في الجانب السياسي. بعبارة أدقّ، نودّ القول: إنّ

النخب الدينية والثقافية ينبغي أن تبلور مشروعاً إصلاحياً دينياً منبثقاً من جدل داخلي.

الإصلاح البروتستانتي:

جاء ردَّ فعل على الممارسة المنحرفة للكنيسة، وقد ركّز البروتستانت على إيقاظ همم المسيحيين، وتبني التجارب الدينية المرتبطة بالواقع، وإحياء الجانب الروحي، عكس ما كانت تمارس الكنيسة من طقوس، وابتزاز، وقد رفع البروتستانت شعار الكتاب وحده؛ أي: الكتاب المقدس، فنجحوا، بذلك، في الحدّ من نفوذ رجال الدين، وسلطانهم، وصدّهم عن التدخّل في المجال العام، وغيرها من الإصلاحات، التي نادى بها (لوثر، كالفن، روزنجلي).

أمّا في بلداننا، فقد ارتبط الإصلاح الديني، في الآونة الأخيرة، بحدث (11 أيلول/ سبتمبر 2011م)، وكذا تنامي ظاهرة الإرهاب العالمي المرتبط بالدين، وتحديداً «الإسلام»، من خلال خطاب «القاعدة»، وقد اكتوت بلظاه جميع البلدان العربية الإسلامية.

حركة «لاهوت التحرير»: حركة دينية ظهرت في (ق20) في دول أمريكا اللاتينية؛ حيث حاولت أن تصوغ علاقة الإنسان بعالمه المادي والروحي صياغة جديدة، متأثّرة بالحركة اليسارية الماركسية، وقامت بقراءة الإنجيل قراءة ثورية؛ فترى في المسيح ليس مخلّصاً فحسب، بل محرراً للشعوب من الظلم والطغيان

أيضاً، وقد سعى في عالمنا العربي، الدكتور حسن حنفي، إلى تبيئة هذا الاتجاه في البلدان العربية، لكنّ حجم تأثير هذه الدعوة، كما يبدو، ظلّ محدوداً.

وكما أشرنا آنفاً، هذا النوع من الإصلاح الديني في هذه البلدان من أمريكا اللاتينية، قد بلور مشروعه انطلاقاً من واقع ما تعانيه القارّة برمّتها من ظلم، وقهر، وفقر.

لقد أوردنا هذه الفقرة لإبراز أنّ المقصد النهائي من كلّ إصلاح، مهما كان نوعه، وفي أيّ بيئة كان، هو الإنسان، وأيّ إصلاح دينيّ يقتضي أن يكون ناتجاً عن جدل داخلي، بدلاً من استيراد نموذج قد لا يصلح في مجتمعاتنا، ذلكم -في نظرنا- ما يحتاج إليه عالمنا العربي، لكي يلج العصر الحديث.

على سبيل الختم:

يرتبط الإصلاح الديني بالدين؛ والدين من فعل الإنسان، والتديّن نشاط إنساني، لذلك، ومن هذا المنطلق، من غير الممكن القيام بإصلاح ديني دون فعل نقدي إنساني، ثمّ من غير الممكن أن يلغي الدين الإنسان. أمّا مقولة الإصلاح الديني، التي يظنّ البعض أنها تتعلق بأوربا فحسب، ولا علاقة لها بأديان أخرى، فغير صحيحة؛ لأنّ التاريخ يثبت أنّ الدين -على سبيل المثال- في التجربة الإسلامية شهد تغيّرات عديدة في تمثّلاته، وفي مفاهيمه حسب العصور، ما يشي بأنّ الإصلاح الديني حاجة إنسانية مستمرة، ومرافقة لمسيرة حياة الإنسان، وتدلّ على تفاعل الإنسان مع واقعه الثقافي، والاجتماعي.

لقد حاولت، قدر المستطاع، في هذا البحث، إبراز الدور المحوري للإنسان في أيّ عملية تستهدف التغيير، والإصلاح، من جهة، والأهمية القصوى لفهم حقيقة هذا الإنسان، والنظر الصحيح إليه من جهة ثانية. ثمّ تبيان أهمية الفعل النقدي في مقاربة مسألة الإصلاح الديني، والتغيير الثقافي، بغية تأسيس وعي وفهم جديدين للنصوص الدينية، تنبثق عنه قراءة حرّة للدين.

لعلّ الأنسب للإنسان المعاصر قراءةٌ إنسانية للدين تتواءم مع العصر، على عكس القراءة الفقهية للدين السائدة في بلداننا العربية والإسلامية؛ التي ارتبطت بواقع ثقافيّ لعصور سالفة. وبهذا الجهد، يتمّ تحويل (الظاهرة الدينية) إلى عامل بناء لأمتنا يسهم فيه جميع أفرادها دون إقصاء، ولا تهميش، بدل ترك الشأن الديني لمن هبّ ودب، من الذين يصادرون حقّ الآخرين في الاختلاف.



من دواعي ضرورة الإصلاح الديني

حمادي ذويب[1]

الإصلاح الديني ظاهرة تاريخيّة، لم يخلُ منها دين من الأديان؛ ذلك أنّ الروحي القدسي، حين يتلبس بالتاريخي، لا بدّ من أن ينزاح عن صفاء المثل والقيم؛ التي بشّر بها الدين في لحظته التأسيسية.

ويمكن عدّ النقد الاعتزالي الموجّه للفكر السني وأعلامه، خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، مندرجاً في هذا السياق الإصلاحي؛ ذلك أنّه لم يبتغِ تقويض المنظومة الإسلامية برمّتها، وإنّما سعى إلى إصلاح ما بدا له من حيف وتمييز فيها، وعدم انسجام بين عناصرها.

(1) كاتب وباحث تونسي، أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة صفاقس، اختصاص: حضارة قديمة. من مؤلفاته: السنة بين الأصول والتاريخ، جدل الأصول والواقع.

والحقّ أنّ مفهوم الإصلاح الديني ارتبط، أساساً، بحركات الإصلاح الديني، التي برزت في أوربا، خلال القرن السادس عشر، ضمن الديانة النصرانية لتجاوز السلبيات، التي كانت تحفّ بالكنيسة الكاثوليكية.

ويخبر هذا المسعى الإصلاحي داخل المسيحية أنّ ضرورة الإصلاح تنشأ، دوماً، في فترات يبلغ فيها تدهور القيم الدينية حدّاً لا يُطاق، ويصل فيها الرابط بين المقدّس والدنيوي درجة من التوتّر والانفصال تحتّم بروز حركات الرفض والتمرّد، إن على صعيد فردي، أو على صعيد جماعي.

وهذا ما أوجب، في نظر مصلحي حركة النهضة الإسلامية الحديثة، منذ القرن التاسع عشر، أن يتنادوا لمواجهة وضعيّة جمود الفكر الديني، وطغيان ظواهر الشعوذة، والخروج عن صفاء الدين، ومثالية رؤاه.

وبعد الثورات، التي اجتاحت بعض البلدان العربية، ظهرت الحاجة الملحّة إلى قيام إصلاح ديني، لكن ما الدواعي التي استوجبت هذه الضرورة؟ لعلّ العلاقة الملتبسة بين الديني والسياسي في مقدّمة هذه الدواعي.

1- العلاقة الملتبسة بين الديني والسياسي:

من المعلوم أنّ إحدى الإشكاليات المحوريّة، التي ظلّت حاضرة على مدى تاريخنا الإسلامي، إشكالية الصلة بين المجالين الديني والسياسي.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ أوّل كتاب نجد فيه هذه الثنائيّة، بشكل واضح، هو (**الدين والدولة في إثبات نبوة محمد**) (طبع سنة 1973م)، الذي ألّفه نصرانيّ اعتنق الإسلام هو علي بن ربّن الطبري (ت 260هـ). ونجد، في القرن الخامس للهجرة، لدى الماوردي (ت 450هـ)، عبارة: حراسة الدين وسياسة الدنيا. يقول: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا» (الماوردي، د.ت، ص29)، وهذه الازدواجيّة خشيها ابن خلدون، فأضاف جاراً ومجروراً لتصبح العبارة على هذه الشاكلة «حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

ومن البديهيّ أن يحيل البحث في صلة الديني بالسياسي، بالضرورة، على علاقة العلماء بالحكّام، وهي علاقة تتّسم، عموماً، بموقفين محوريّين أحدهما: التقرّب من السلطة، والآخر: الابتعاد عنها. ولئن آثر كثير من العلماء، بعد ظهور المذهبي السني خاصّة، أن يكونوا تابعين للحكام، بوساطة فتاواهم، وكتبهم، فإنّ بعضاً منهم اختاروا النأيَ بأنفسهم عن حقل السياسة (منهم سعيد بن جبير، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والحسن البصري، وأحمد بن المثنى، وأحمد بن حنبل، والحلّاج، وغيرهم).

ومن تجلّيات صلة الديني بالسياسي شعار «الإسلام دين ودولة»، وهو شعار عدّ محمد سعيد العشماوي أنّه برز، للمرة الأولى، من خلال بحث نُشِرَ في مجلة (المحاماة الشرعيّة) للكاتب عبد الرزاق السنهوري، في شهر تشرين الأول/أكتوبر سنة (1929م)، وكان عنوانه (الدين والدولة في الإسلام). وقد

تضمّن، في أوّل فقرة منه، عبارة «الإسلام دين ودولة» (العشماوي، 1989م، ص157-163). وقد افترض هذا الباحث أنّ الشعار يحمل أربعة معانٍ بيّنها، ثمّ حاول دحضها، وهي:

1- قد يعني أنّ نظام الحكم في البلاد الإسلاميّة من صميم الدين الإسلامي.

2- قد يعني أنّ السياسة من الدين، وأنّ العمل السياسي عمل ديني، وأنّه لا فارق بين الدين والسياسة، وأنّ ضحية العمل السياسي شهيد عند الله.

3- قد يعني أن تقوم الدولة الإسلاميّة على النظام الإسلامي التاريخي، سواء أكان قانونياً أم فقهياً؛ أي: أن تطبّق الشرعية الإسلاميّة، أو شرع الله.

4- وقد يدلّ على كون الأساس في الدول الإسلاميّة المنهج الإسلامي، والنظام الخلقي الإسلامي، والتقاليد والعادات الإسلاميّة.

وقد تطرّق عدد من الباحثين الجامعيين، منذ سنوات، إلى صلة السياسة بالدين في تونس على غرار أستاذ القانون التونسي عياض بن عاشور (yadh Ben Achour, 2000, p. 95).

وقد عد في ذلك البحث أنّ البلاد التونسية من البلدان القليلة؛ التي أفلتت من المدّ الأصولي، ومن العنف الإيديولوجي؛ لأنّها تتميّز بوجود تشريعات أسرية لا نظير لها في الدول الإسلامية، وقانون جنائي لا مثيل له مع التصوّر الجنائي الإسلامي، ونمو عام للتمدرس، وتحرر المرأة، والاختلاط،

وإضافة إلى كلّ هذا، الممارسة الدينية تبدو تحت الرقابة الكاملة للدولة.

إذا كان الأمر على هذا النحو، قبل أن ينتفض الشعب التونسي بين (17 كانون الأول/ ديسمبر 2010م) و(14 كانون الثاني/ يناير 2011م)، فإنّ المشهد تغيّر بعد هذا التاريخ، حيث اختلط الديني بالسياسي، وكانت تجليات ذلك كثيرة ومتنوّعة، فرديّة وجماعية، سلمية وعنيفة.

ويعدّ توظيف المساجد لأغراض حزبية ودعائية، بعد ثورة (14 كانون الثاني/ يناير 2011م)، من أهمّ تجلّيات الصلة بين السياسة والدين، ويوجد عاملان على الأقلّ يبرّران التعويل على المساجد:

1- مصادرة الحريات والقمع في العهد السابق دفع الإسلاميين إلى استخدام دور العبادة لترويج برامجها السياسية خاصّة، خلال نهاية الثمانينيات، وبداية التسعينيات.

2- توظيف المساجد خيار براغماتي منهجيّ من قبل الحركة الإسلامية لتمرير خطابها السياسي.

وفي حين أصدرت حركة النهضة، بعد عودتها إلى ساحة النشاط العلني في تونس بأسابيع قليلة، بياناً يدعو إلى عدم توظيف المساجد، وتحييدها عن العملية السياسية، فإنّ الملاحظ أنّ أنصارها جدّدوا أنشطتهم في المساجد، وكان عدد منهم من المشاركين في خلع أئمّة سابقين، وتنصيب آخرين. وفي درس من الدروس، التي كان يلقيها الشيخ عبد الفتاح مورو، وبعد أن استعرض على مسامع المصلين ما عاناه المواطنون من قمع،

ومصادرة للحريات في عهد بن علي، قال لهم: «علينا أن نهتمّ بالشأن العام للبلاد، وكلّ مصلّ مطالب بدعوة جاره، وكلّ من يعرفهم إلى الطريق الصحيحة، وبذلك نرسل رسالة إلى المشككين فينا» (التمّامي: 2011م، 31 آذار/ مارس).

والملاحظ أنّ التيارات السياسية المعارضة نقدت توظيف النهضة للمساجد؛ ومن ذلك تصريح أحمد نجيب الشابي، منذ نيسان/ أبريل (2011م)، بأنّ برنامج النهضة يهدف إلى السيطرة على الدولة عن طريق تجييش المشاعر الدينيّة، وتوظيف المساجد.

وقد عبّرت الأحزاب المعارضة عن خشيتها من توظيف المساجد سياسياً بسبب مخاطر الانزلاق نحو التكفير، وإلغاء الرأي المخالف، وهذه الأحزاب ترى أنّ الحرص على عدم توظيف الدين في السياسة يعود إلى عدّ الدين شأناً مقدساً، وعاملاً مشتركاً لا يحقّ لأحد احتكاره، أو استعماله في الشأن السياسي. والقول بعدم توظيف الدين في السياسة، في نظرها، لا يعني محاربة الدين؛ بل هو ضمانة ديمقراطية لممارسة حقّ الاختلاف، والتعدّد دون تكفير، أو إقصاء.

ومن الضروري تفكيك الموقف من المساجد، من خلال الرجوع إلى موقف التيارات ذات المرجعية الإسلامية في البلدان العربية، لاسيما في مصر، منذ نشأة الإخوان المسلمين، فحسن البنا كان يرى أن الإسلام دين ودنيا، ومصحف وسيف (عبد الفتاح، د.ت، ص36- 38)، وبحسب عبد القادر عودة، الدولة هي الدين، والدين هو الدولة (عودة، د.ت، ص5-6).

وقد تواصل تبنّي هذا الارتباط بين الدين والسياسة في فكر كلّ المفكرين الإسلاميين إلى أن وصلنا، اليوم، بعد الثورات العربية، إلى الإسراف في استخدام الدين في الصراع الديني والسياسي، أو التنافس على السلطة في الدولة والمجتمع؛ «فقد قسّمت، في هذه الفترة القصيرة - في تونس، وليبيا، ومصر، واليمن، وربّما في مواطن أخرى- بيوتاتٍ وأسراً وجماعات منا، ونوشك ألّا نصلّي معاً، وألا نعتقد العقائد ذاتها، ولا نمارس الشعائر ذاتها» (السيد، 2012م، خريف، ص284).

2- تفشّي ظاهرة التكفير:

التكفير ليس من خصائص المنتسبين إلى الدين الإسلامي، فحسب؛ بل نجده، أيضاً، لدى المجموعات الدينية الأخرى. وقد كانت الكنيسة الكاثوليكية لفترة طويلة من سنة (1870م) إلى سنة (1965م)، تعدّ الحداثة كفراً، و الديمقراطية كفراً، و الحرية الدينية غير مقبولة، فقاومت بكلّ ما تستطيع هذه القيم الحديثة، ثمّ تبيّن لها أنّ هذه المقاومة غير مجدية، فألقت السلاح (الشرفي، 2011م، ص158).

وقد شاع التكفير بين المذاهب والفرق الإسلاميّة القديمة، وفي هذا الصدد، روى ابن قتيبة (ت276هـ) أنّ مسألة التكفير كانت من المسائل المذهبيّة المتنازع عليها بين الفرق، والمذاهب.

يقول: «قالوا: رويتم أنّه قال عليه السلام: «من ترك قتل الحيات مخافة الثأر فقد كفر» [رواه أبو داود: أدب 162، ومسند

أحمد: 1/ 230، 248]، والله -تعالى- يقول: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النِّسَاء: 31]، وهذا إن كان ذنباً فهو من الصغائر، فكيف نكفّره؟ وأنتم تروون «من زنى، ومن سرق، إذا قال لا إله إلا الله، فهو مؤمن، وهو في الجنة»، ثمّ تكفرون بترك قتل الحيات؟ وفي هذا اختلاف وتناقض» [ابن قتيبة، 1999م، ص187].

وقد حاول ابن قتيبة نفي التناقض ليصل إلى تحديد صنفين من الكفر:

أحدهما: الكفر بالأصل، كالكفر بالله تعالى، أو برسله، أو ملائكته، أو كتبه، أو بالبعث، وهذا هو الأصل، الذي مَن كفر بشيء منه فقد خرج عن جملة المسلمين. فإن مات لم يرثه ذو قرابته المسلم، ولم يصلّ عليه.

والآخر: الكفر بفرع من الفروع على تأويل، كالكفر بالقدر، والإنكار للمسح على الخفين، وترك إيقاع الطلاق الثالث، وأشباه هذا. وهذا لا يخرج به عن الإسلام، ولا يقال لمن كفر بشيء منه: كافر. كما أنّه لا يقال للمنافق آمن، ولا يقال مؤمن (ابن قتيبة، 1999م، ص188).

وتصدّى لهذه الظاهرة، التي أعدم بسببها بعض العلماء، عدد من كبار العلماء، على رأسهم الغزالي في كتابه (**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**). وقد أدرك الغزالي، في هذا الصدد، مفارقة استخدام الإجماع لتكفير الخارجين عليه، أو تبديعهم، أو تأثيمهم، وتفسيقهم. لكن كيف يمكن التوصّل إلى حكم بمثل هذه الخطورة،

اعتماداً على أصل مختلف عليه، فقال: «قد صنّف أبو بكر الفارسي كتاباً في مسائل الإجماع، وأنكر عليه كثير منه، وخولف في بعض تلك المسائل. فإذاً من خالف الإجماع، ولم يثبت عنده بعد، فهو جاهل مخطئ، وليس بمكذّب، فلا يمكن تكفيره، والاستقلال بمعرفة التحقيق في هذا ليس بيسير» [الغزالي، 1993م، ص78].

وقد أدرك روّاد حركة الإصلاح الإسلامي أنّ السبيل إلى توحيد المسلمين، وتلافي الخصومات المذهبية، الابتعادُ عن التكفير؛ لذلك عدّ الشيخ محمد عبده (ت 1905م) أنّ المبدأ الثالث، الذي تقوم عليه أصول الدين الإسلامي البعد عن التكفير. يقول: «إذا صدر قول عن قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر» (عبده، 1990م، ص119)، ويعدّ أنّ هذا الموقف في منتهى التسامح مع أقوال الفلاسفة والحكماء.

وتبرز هذه المقولة أنّ التكفير ينهض، في أغلب الأحيان، على اجتهاد المكفر وتأويله، دون أيّ أمر آخر. ولعلّ احتداد ظاهرة التكفير في المجتمع التونسي، بعد ثورة (17 كانون الأول/ ديسمبر 2010م) - (14 كانون الثاني/ يناير 2011م)، من الدواعي المحورية، التي تستدعي وقفة تأمّل، وحلولاً سريعة ورصينة لمحاصرة الظاهرة، قبل أن تستشري، وتتفاقم، ويصبح التصدّي لها من الصعوبة بمكان.

لقد فتحت الثورة الباب لجميع الاتجاهات السياسية والدينيّة لتعبّر عن ذاتها، وتنشط في الواقع الاجتماعي دون قيود، وفتحت

لها، أيضاً، وسائل الإعلام المكتوبة، والمسموعة، والمرئية. وفي هذا الصدد، سُجّل عددٌ من الأحداث ذو صلة بظاهرة التكفير الجماعي، والفردي، فقد كفّر بعض الشباب السلفي، في بعض الفترات القريبة السابقة، قادة حركة النهضة.

وبلغ الأمر إلى حدّ تكفير ممثّل السلفية الجهادية في تونس، في برنامج تلفزيوني، المجلس التأسيسي، وحركة النهضة، والحكومة التونسية، والاتحاد العام التونسي للشغل (السعيداني، 2012م، 8 تشرين الثاني/نوفمبر، العدد 12399).

وبرزت، ردّاً على تنامي ظاهرة التكفير، مواقف كثيرة؛ إنْ في الجانب السياسي الرسمي، وإنْ في غيره. وفي هذا الصدد، دعا الرئيس التونسي، خلال شهر شباط/فبراير (2012م)، المجلس التأسيسي إلى اعتماد قانون يجرّم التكفير، وعدّ، في بيانٍ له صدر يوم (25) شباط/فبراير، أنّ استعمال هذا الأسلوب الخطير في التعبير عن الاختلافات الفكريّة، يمثّل تهديداً للسلم بين مواطني البلد الواحد، ويبثّ الفتنة بينهم. ورأى أنّه ليس من حقّ أيّ أحد أن يكفّر مواطناً آخر، بالنظر إلى أنّ ذلك يمكن أن يُشكّل مقدّمة للعنف.

وقد انتبه إلى هذه الفكرة؛ أي: المرور من التكفير النظري إلى العنف العملي، كثير من الرموز السياسية والدينية في تونس، منهم فريد الباجي، خطيب أحد الجوامع في سوسة، ورئيس جمعيّة دار الزيتونة، فقد حذّر من أنّ السلفيين المتشدّدين سينتقلون من مرحلة التكفير إلى مرحلة التفجير (التكفير

الاجتماعي في تونس: الحكومة «الإخوانيّة» والسلفيّة الوهابيّة وئام أم خصام، 2012م، 23 أيار/مايو).

وقد انتقد البشير بن حسن، أحد شيوخ السلفيّة، في ردّه على المنتمين إلى السلفيّة الجهاديّة، ظاهرة التكفير للتونسيين (السعيداني، 2012م، 8 تشرين الأول/نوفمبر، العدد 12399).

والملاحظ أنّ الباحثين الأكاديميين اختلفت مواقفهم في التعامل مع ظاهرة التكفير وتجريمها، فلئن ذهب أغلبهم إلى ضرورة إدراج فصل في الدستور يجرّم التكفير صراحةً، باعتبار أنّه ضرب من ضروب إلغاء الآخر سياسياً ودينياً يذكّر بعصور الاستبداد والانحطاط، ولا ينسجم مع منظومة حقوق الإنسان، فإنّ بعضاً آخر من الباحثين (منهم أستاذ القانون قيس سعيد) أعلنوا أنّه لا وجود لقضيّة تسمّى التكفير، وأنّ هذه المسألة برزت في مصر، خلال فترة السبعينيات من القرن الماضي، حينما ظهرت جماعة التكفير والهجرة، وطرحت، إلى جانب ذلك، مسألة وضع قانون يمنع التكفير ويجرّمه، لكن هذه المقترحات رفضت اعتماداً على مبرّرات دينيّة. والأفضل، في نظره، بالنسبة إلى تونس، ليس تجريم التكفير، حتّى لا يُجابه مثل هذا المقترح برفض ديني؛ بل تجريم الاعتداء على حرية المعتقد؛ لأنّه لا أحد وصيّ على الآخر.

3- تكثيف الاعتداءات على الرموز الدينية للأقليات الدينية المسيحية واليهوديّة (مصر وتونس):

نماذج من الاعتداءات:

- من نماذج الاعتداءات المادية: تدمير كنيسة في محافظة

أسوان، راح ضحيته أكثر من (27) قتيلاً، و(300) جريح. ومن ردود الفعل على هذا الحدث مظاهراتٌ قبطية، يساندها نشطاء المجتمع المدني.

- ومن نماذج الاعتداءات المعنوية واللفظية: استخدام مشايخ من الملتحين على (الإنترنت) أوصاف الصليبيين، والكفار، لوصف العرب المسيحيين.

- (4/ 11/ 2012م)، بثّت إذاعة (شمس إف إم) تصريحاً لبيريز الطرابلسي، رئيس الجالية اليهودية الموجودة في جزيرة جربة، يقول فيه: «إنّ «عون أمن» مورّط في عملية التخطيط لخطف شابين من اليهود التونسيين».

- (20/ 12/ 2012م)، نشر موقع ميدل إيست أونلاين الخبر الآتي:

«أقامت الجمعية التونسية لمساندة الأقليات دعوى قضائية ضدّ إمام تونسي دعا، خلال خطبة جمعة بثت مباشرة عبر تلفزيون تونسي خاص، على اليهود بعقم أرحام نسائهم، وتيبيس أصلاب رجالهم. وقال المحامي قيس البلطاجي: إنّ الجمعية أقامت دعوى قضائية ضد أحمد السهيلي، الإمام الخطيب في جامع مدينة رادس من ولاية بن عروس، وذلك بموجب المرسوم (115) الصادر سنة (2011م)، والمتعلّق بحرية الصحافة والطباعة والنشر، والذي يحرّم الدعوة إلى الكراهية بين الأجناس، والأديان، والسكان».

وهذه المرة الرابعة التي يتمّ فيها التحريض علناً على اليهود في تونس، منذ اندلاع ثورة (14) كانون الثاني/ يناير؛ ففي آذار/ مارس (2012م)، أقام روجيه بيسمون، رئيس الجالية اليهودية في تونس، دعوى قضائية ضدّ شيخ سلفي دعا، في خطبة قصيرة ألقاها في شارع الحبيب بورقيبة، الشباب التونسي إلى التدرب من أجل مقاتلة اليهود. وخلال زيارة وجدي غنيم، دعا سلفيون إلى قتل اليهود، وخلال زيارة إسماعيل هنية، في شهر كانون الثاني/ يناير (2012م)، دعا سلفيون إلى سحق اليهود.

• (4/ 12/ 2013م)، نشرت صفحة «نسمة الكاف» على (الفيسبوك)، صورة تظهر اعتداء على مقبرة اليهود بالكاف، ويبدو أنّه تمّ تهشيم كلّ القبور بها.

استغلّت إسرائيل هذه الأحداث، ودعت، على لسان نائب رئيس حكومتها، يهود تونس إلى مغادرتها للإقامة في إسرائيل. رئيس الجالية اليهودية رفض التدخّل الأجنبي في الشؤون التونسية، معتبراً أنّ اليهود كانوا موجودين في تونس منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وهم يحبّون بلدهم. وقد طمأنهم الرئيس التونسي معتبراً أنّهم مواطنون كاملو الحقوق.

• الأحد (3/ 3/ 2013م): مهاجمة كنيسة مصرية قبطية في بنغازي، والاعتداء على كاهنها القس بولا إسحاق، راعي الكنيسة، ومساعده[1].

---

(1) صحيفة التونسية، 7 نيسان/ أبريل 2013م:
http://www.attounissia.com.tn/details_article.php?t=96&a=8355

إذاً، الحلّ في إرساء مفهوم المواطنة الحديث؛ ففي الدولة الحديثة أصبح الرعايا مواطنين لهم حقوقهم المدنية والقانونية، التي أصبحت الأساس الدستوري لعلاقة الحاكم بالمحكوم، ولعلاقة المحكومين بعضهم ببعض. وأصبحت الدولة الحديثة المسؤولة عن صيانة تلك الحقوق المدنية، ومعاملة كلّ المواطنين بمساواة تامّة، بغض النظر عن دينهم، أو مذهبهم، أو عرقهم، طالما أنّهم مواطنون يتمتّعون بالحقوق والواجبات نفسها.

4- التعارض بين الخصوصيات الدينية والقيم الكونيّة:

يعدّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر يوم (10/ 12/ 1948م)، المرجع الرئيس للقيم الكونية في العصر الحديث، ويفسّر ذلك بطابعه الإنساني الشامل، وتوجهه إلى البشريّة جمعاء، وتأكيده أنبل القيم بدءاً من الكرامة الأصلية لكلّ البشر، وما يترتّب عليها، في المادة الثانية من هذا الإعلان، من إلغاء كلّ تمييز بين البشر فيما يتعلّق بحقوقهم، بصرف النظر عن «العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللّغة، أو الدين، أو الرأي السياسي، أو الأصل الوطني، أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر»[1].

والكونية يمكن فهمها في مستويات عديدة، فهي، في مستوى أوّل، تتصل بالمضمون والمدلول؛ أي: بقيم الكرامة، والمساواة، والعدل، وغيرها من المثل؛ التي تتبنّاها منظومة

---

(1) انظر نصّ الإعلان في موقع الأمم المتحدة:
http://www.un.org/ar/documents/udhr

حقوق الإنسان. وهي، في مستوى ثانٍ، كونيّة من ناحية شمول مقصدها، فالحقوق موجّهة إلى كلّ الناس في كلّ مكان؛ أي: للنوع الإنساني بكلّ أفراده، دون تمييز. وتستشفّ الكونية، أيضاً، من خلال اكتساب قيم حقوق الإنسان صفة قانونية عالمية، ذلك أنّ كلّ دول العالم إمّا أنّها صادقت على إعلان حقوق الإنسان، وإما هي في طور المصادقة عليه (سبيلا، د.ت).

والملاحظ أنّ الاجتماع، الذي انعقد يوم (10 كانون الأول/ ديسمبر 1948م)، في مقر الأمم المتحدة في باريس، حضرته (58) دولة، ولم تتبنّ الإعلان إلا (48) دولة، لكن لم ترفضه أيّة دولة، غير أنّ (8) دول امتنعت عن التصويت بسبب الخصوصيات الدينية، أو السياسية، فالمملكة العربيّة السعوديّة كانت تعارض المساواة بين الرجل والمرأة. أمّا جنوب إفريقيا، التي كانت تعيش في إطار نظام التمييز العنصري، فقد كانت ترفض إثبات مبدأ المساواة دون تمييز على أساس العرق، في حين أن مجموعة من الدول هي: بولونيا، وتشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا، والاتحاد السوفيتي، امتنعت عن التصويت بسبب خلاف حول مفهوم المبدأ الأساس للكونية، وفق صياغته في الفصل (2). والملاحظ أنّ اليمن، والهندوراس، لم تصوّتا (والجدير بالذكر أنّ العرب أسهموا في صياغة الإعلان، فقد كان اللبناني شارل حبيب مالك، المتوفى سنة (1987م) مقرّر لجنة الصياغة).

إنّ التنازع بين القيم الكونية والخصوصية الدينية ليس، في كثير من الأحيان، سوى وسيلة للتستر على بعض أشكال القمع،

وعدم احترام حقوق الإنسان، ورفض الاجتهاد، ومنع العمل بمبدأ المصلحة العامّة.

من بين الأمثلة، التي تساق للتدليل على التعارض بين الكونية والخصوصية، في مجال حقوق الإنسان، بعض تقاليد التطهر عن طريق الإيلام الجسدي في كلّ من البوذية والهندوسية، وما ماثلها من حدود وعقوبات جسدية، كقطع اليد، والجلد، والرجم، وختان الإناث، وهي عقوبات تتعارض مع بعض مبادئ حقوق الإنسان، كالحق في سلامة الجسم، وخطر التعذيب، والإيذاء الجسدي (سبيلا، د.ت).

ومن بين نماذج التعارض، أيضاً، الحقّ في الاعتقاد الديني، فبعض الأديان تحرّم على المؤمن التخلي عن دينه الأصلي، واعتناق دين آخر، وهو ما يتعارض مع ما أقرّته المواثيق الدولية من حريات خاصة بالتفكير، والضمير، والمعتقد.

تنصّ المادة (16) للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّ لكلّ رجل وامرأة بالغين الحقّ في الزواج، وتشكيل أسرة، دونما تحديد عرقي، أو قومي، أو من حيث الجنسية، أو الدين، بينما تنص المادة (5) من الإعلان الإسلامي على أنّ للرجال والنساء الحقّ في الزواج، ولا تحول دون تمتّعهم بهذا الحق قيم منشؤها العرق، أو اللون، أو الجنسية. وذلك دون ذكر للدين؛ لأنّ الإسلام يضع قيوداً واضحة على الزواج من غير المسلمات؛ إذ يشترط عليهنّ إعلان إسلامهنّ ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البَقَرَة: 221].

من المقوّمات الضرورية للإصلاح الديني:

إنّ تأكيد ضرورة الإصلاح الديني يحتّم، في نظرنا، التذكير ببعض المقومات، التي لا غنى عنها للنهوض بأعباء هذه المهمّة التاريخية الجسيمة.

1- تأكيد دور العقل:

أدرك تيار الإصلاح الديني، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أنّ تجاوز الواقع المنحط لا يكون إلّا من خلال حركة إصلاح اجتماعي واسعة، تنهض، أساساً، على إسلام عقلانيّ، منفتح على العلم، ومتصالح مع الحداثة.

في هذا الصدد، سعى الأفغاني إلى تأكيد أنّ الإسلام هو دين العقل، والنظر، والمناقشة، وأنّ الإيمان الحقيقي هو الإيمان المستند إلى الدليل، والبرهان العقلي، وعارض بحزم من يقول بإغلاق باب الاجتهاد في الدين، وينقل عنه المخزومي، وهو أحد تلامذته، قوله رداً على من قال بسدّ باب الاجتهاد: «مامعنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سدّ باب الاجتهاد، أو أي إمام قال: لاينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقّه بالدين، أو أن يهتدي بالقرآن وصحيح الحديث، أو أن يجدّ ويجتهد لتوسيع مفهومه منها، والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم العصرية وحاجيات الزمان وأحكامه؟»[1].

---

(1) المخزومي، محمد باشا، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، المطبعة العلمية ليوسف صادر، بيروت، 1931م، ص ص177-178.

أمّا الكواكبي، فيقول: «إن للاستبداد أثراً سيئاً في كل واد، وقد سبق أن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده»[1].

ولئن ركّز قاسم أمين على تحرير المرأة، فإنّه عمل على تحرير العقل من الأوهام، وتحرير الحاضر من الماضي. يكتب في تحرير المرأة: «هل صنعنا شيئاً لتحسين حال المرأة؟ هل قمنا بما فرضه علينا العقل والشرع من تربية نفسها، وتهذيب أخلاقها، وتثقيف عقلها؟[2].

وقد كان محمد عبده داعية الإيمان بالعقل، يؤمن بدوره في الاجتهاد، وتغيير الأحكام، ولاسيما في كتابه (**رسالة التوحيد**)، وهو «المحاولة الوحيدة في العصر الحديث لصياغة لاهوت إسلامي عصري»[3] حسب نصر حامد أبو زيد.

وبناء على هذا، ألغى التحريم عن الفلسفة، وطالب بتدريسها، كما طالب بفتح باب الاجتهاد في الدين، ورأى أنّ أصول الإسلام تقوم على جملة مبادئ أوّلها:

---

(1) الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت، ط3، 2006م، ص73.

(2) أمين، قاسم، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص33.

(3) أبو زيد، نصرحامد، نحو منهج إسلامي جديد للتأويل، بحث ألقاه بمناسبة حصوله على جائزة مؤسسة ابن رشد للفكر الحر، سنة 2005م، على الرابط:
http://www.ibn-rushd.org/arabic/Rede-AbuZaid-A.htm

- النظر العقليّ لتحصيل الإيمان، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي (عبده، 1990م، ص118).
- «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً على أنه إذا تعارض العقل والنقل، أخذ بما دلّ عليه العقل»[1] .

2- إلغاء وساطة علماء الدين في فهم النص المقدس:

وإذا كان قد «قرّر علماء الأصول أن العامّي لا مذهب له، فإذا دخل المسجد، فما عليه إلا أن يقتدي بإمامه»[2]، فإنّ محمد عبده يدعو إلى أن يكون لكلّ إنسان رأيه. يقول: «لكلّ مسلم أن يفهم عن الله من كلام الله، وعن رسوله من كلام الرسول، دون توسيط أحد من سلف، ولا خلف»[3].

وهو يقرّ بالتعددية، والتنوع، والاختلاف، ويشجع عليه. يقول: «تفسير النص ليس حكراً على شخص دون آخر، وبإمكان أيّ منّا أن يفسره وفقاً لأدواته المعرفية، وقدراته، وبما يناسب عصره». وهذا الموقف ينسجم مع قول علي للخوارج: «قالو له: فخبّرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال في الدماء؟ فقال: إنا لسنا

(1) عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، سينا للنشر، القاهرة، 1990م، ص118.
(2) القاسمي، جمال الدين، إصلاح المساجد من البدع والعوائد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1399هـ، ص87.
(3) عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، مصدر سابق، ص121.

حكمنا الرجال، إنما حكمنا القرآن. وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لاينطق إنما يتكلم به الرجال»[1] .

يقول الدكتور عبد المجيد الشرفي، في هذا السياق: «يمكن القول، سواء بالاستناد إلى التاريخ، أم بالمقارنة مع ما يوجد في الأديان الأخرى، إنّه يمكن الاستغناء عن هذه الوساطة (وساطة رجال الدين بين المسلم والله)؛ لأنّ التعليم قد انتشر؛ ولأنّ المعرفة أصبحت شائعة. ربما كان هناك في القديم ما يبرّر وساطة رجال الدين، عندما كانوا يستأثرون بهذه المعرفة، لكن المعرفة أصبحت، اليوم، متاحة للمسلمين كافة، فما الحاجة إلى من يحدّد لنا ما ينبغي أن نفعل، وما ينبغي ألا نفعله في نطاق ديننا؟!

قد يعترض معترض، ويقول: إنّ هؤلاء ليسوا وساطة، وإنّما يوضحون لعامّة الناس ما يفعلونه في نطاق دينهم، لكن مرّة أخرى، هل ما زلنا نقبل هذا التقسيم بين الخاصة والعامّة، وهو تقسيم طبقي كانت له مبرّراته في القديم، لكنّه، الآن، لم يعد له مبرّر، ولذلك فإنّ الحريّة، التي يتمتّع بها المسلم بحكم الرسالة المحمدية، حسب ما أعتقد، مستجيبة لمقتضيات عصرنا، وتمّ الانزياح عنها في القديم. إن لم تكن الحرية متوافرة في الماضي؛ فلأن محدودية المعرفة في فئة معينة، هي التي كانت تقتضي أن يكون للمؤسسة الدينية دور فاعل، لكن في المجتمعات الدينية،

---

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، 3/ 110.

مع تطوّر التعليم، ومع تطوّر الركائز المعرفية الحديثة تغيّرت الأمور»[1].

وقد بيّن الشيخ محمد عبده، في هذا المجال، أنّ الأصل الخامس من أصول الإسلام هو قلب السلطة الدينية، فالإسلام، في نظره، هدم تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبقَ لها، عند الجمهور، من أهله اسم ولا رسم. «لم يدع الإسلام لأحد، من بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه، على أنّ الرسول كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً... وليس لمسلم - مهما علا كعبه في الإسلام على آخر- مهما انحطّت منزلته فيه -إلا حقّ النصيحة والإرشاد... ولا يسوغ لقويّ ولا لضعيفٍ أن يتجسّس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته، أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله» (عبده، 1990م، ص120- 121).

3- حرية المعتقد من ركائز الإصلاح الديني (المواطنة):

لا شكّ في أنّ حرية الاعتقاد من قواعد حركات الإصلاح الديني في السياقين المسيحي والإسلامي، وهي، في أوربا، ثمرة مغموسة بالدم؛ لأن الحروب الدموية بين الكاثوليك والبروتستانت هي التي تولّد عنها اقتناع حقيقي بأنّ الحلول العنيفة لا يمكن إلا أن تخفق، ومن الأجدى أن يقع الاعتراف المتبادل بحق كلّ

---

(1) الشرفي، عبد المجيد، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب، تونس، 2011م، ص159-160.

طائفة في اختيار معتقدها ودينها، والسماح للجميع بممارسة طقوسهم بحرية في كنف الاحترام المتبادل.

وفي هذا المجال، لا نعدم، في القرآن، آيات تؤكّد على حرية المعتقد، وهي آيات كثيرة ومعروفة على غرار ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256]، و﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: 29]، و﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99].

ولكن الفقهاء ضيّقوا مدلولها العام إلى أقصى الحدود، نظراً إلى أنّ هاجس الانسجام الاجتماعي كان في طليعة شواغلهم، مقدّماً على صدق الإيمان. وبناء على هذا، يرى الأستاذ والمفكر التونسي، عبد المجيد الشرفي، أنّ المسلمين مدعوون، اليوم، إلى قلب هذه المعادلة، وتقديم الصدق، وعدم النفاق على المقتضيات الاجتماعية، وذلك لسبب بسيط هو أن ركائز اللحمة بين أفراد المجتمع الحديث لم تعد ركائز دينية؛ بل أضحت المواطنة هي الجامع للمؤمنين، ولغير المؤمنين، أو للمؤمنين بأديان وفلسفات مخالفة لما عليه الأغلبية من حقّ المؤمن بعقيدةٍ ما أن يعدّ ما عداها كفراً، أو زيفاً، أو ضلالةً. ولكنّه لا يتميّز عن سائر مواطنيه بحقّ يمكّنه من فرض عقيدته هو، كما لا يحقّ لأيّة مجموعة، ولو كانت بنسبة (99,99) في المئة أن تفرض على الأقلية ما ارتضته هي لنفسها. هذا مبدأ قرآني، ومبدأ من مبادئ حقوق الإنسان لا يحتمل أيّ استثناء. ينبغي أن يربّى عليه الناشئة، وأن تحميه القوانين، ويُعاقب من يدعو إلى خلافه، بصرف النظر

عمّا يقوله الفقهاء، أو ما كان عليه الأمر في المجتمعات القديمة (الشرفي، 2011م، ص173).

وهو يرى أنّ حرية الاعتقاد، على كلّ حال، مُمارسةٌ عملياً في المجتمع التونسي، ولا يظنّ أن هناك من يفكّر جدياً في تطبيق أحكام الفقهاء الخاصة بالردة؛ إنها مسألة أصبحت في بلاده في حكم الماضي، على الرغم من أنّها مازالت قائمة في بعض البلدان، التي لم تبلغ درجة تطور المجتمع التونسي؛ إذ بدأ المجتمع التونسي في إرساء المواطنة منذ عهد الأمان لسنة (1857م).

خاتمة:

إنّ الإصلاح الديني -في نظرنا- بعد الثورات العربية، يجدر به أن يدور على تعزيز قيم التسامح بين مكونات المجتمع وفئاته، على أساس مبدأ المواطنة والمساواة بين الجميع، بقطع النظر عن الانتماءات الاجتماعية، والسياسية، والدينية.

وما من سبيل إلى ذلك، إلا من خلال إرساء الدولة المدنية، وتبنّي الحريات العامة والخاصة، ورفض كلّ ضروب التعصب الديني والسياسي.

والمسلك إلى ذلك التعلّق بقيم المنهج التاريخي، والفكر النقدي، والنزعة المنفتحة على الآخر، وثقافته المخالفة، وعقائده المنافسة، وإعادة بناء المنظومة التأويلية الإسلامية اعتماداً على أكثر المناهج النقدية إقناعاً، والانفتاح على المقاصد والمصالح ذات الصلة بالواقع والعصر.

إنّ حركة الإصلاح الديني مدعوّة، اليوم، إلى معاضدة الجهد السياسي للانتقال من حالة الاستبداد والتسلط، التي كانت تفرضها السلطات السياسية والدينية، من أجل تكريس لون دينيّ وسياسي واحد يدّعي امتلاك الحقيقة، إلى وضعية تتسم بالتنوع، والتعدد التأويلي، والاجتهادي، تجانساً مع التعدد السياسي المفروض في كلّ عملية ديمقراطية، وفي كلّ مجتمع يرنو إلى بناء أسس الديمقراطية.

وفي الختام، أقول مع السيد أحمد القبانجي: «الإصلاح الديني معناه إيجاد قراءة بشرية للدين، والاندماج في الحداثة الكونية» (محسن والقبانجي، 2010م، 17 تشرين الأول/ أكتوبر).



قائمة المصادر والمراجع

- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1999م.
- التمّامي، صالح بن عبد الرحمن، مؤاخذات وأخطار في تسييس المساجد، 31 آذار/ مارس 2011م، استرجعت في تاريخ 8 نيسان/ أبريل 2013م.
http://www.darmm.com/vb/showthread.php?t=19100&page=268
- السعيداني، المنجي، عبد الفتاح مورو للسلفيين، 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012م. استرجعت في تاريخ 8 نيسان/ أبريل 2013م، من جريدة الشرق الأوسط، العدد 12399:
http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=703361 &issueno=12399#.UWGRKUrG3Fw
- السيد، رضوان، الدين والدولة في أزمنة التغيير، في مجلة التفاهم العمانية، العدد 38، السنة 10، خريف 2012م.
- الشرفي، عبد المجيد، الثورة والحداثة والإسلام، دار الجنوب، تونس، 2011م.

- صحيفة الحقول، التكفير الاجتماعي في تونس: الحكومة «الإخوانيّة» والسلفيّة الوهابيّة وئام أم خصام؟، 23 أيار/مايو 2012م، استرجعت في تاريخ 10 نيسان/أبريل 2013م من:
www.alhoukoul.com/printarticle6063
- الطبري، علي بن ربّن، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1973م.
- عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف صراع الدين والدولة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ت).
- عبده، محمد، الإسلام دين العلم والمدنية، سينا للنشر، القاهرة، 1990م.
- العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، القاهرة، سينا للنشر، ط2، 1989م.
- عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط7، (د.ت).
- الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1993م.
- الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، (د.ت).
- محسن (يوسف)، والقبانجي (أحمد)، الإصلاح الديني معناه إيجاد قراءة بشرية للدين والاندماج في الحداثة الكونية، موقع الحوار المتمدن، 17 تشرين الأول/أكتوبر 2010م.

- محمد سبيلا، جدل الكونية والخصوصية، (د.ت)، من:
http://www.mohamed-sabila.com/maqal4.html

- مهاجمة كنيسة مصرية قبطية في بنغازي والاعتداء على كاهنها القس بولا إسحاق راعي الكنيسة ومساعده، من موقع صحيفة التونسية، 7 نيسان/ أبريل 2013م:
http://www.attounissia.com.tn/details_article.php?t=96&a=8355

- Ben Achour, Y. (2000, Printemps). Politique et religion en Tunisie. In Confluences Méditerranée, No 33.



التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر
الأطوار والدلالات

محمد الناصري[1]

تقديم:

إنّ المفاهيم ليست مجرّد أداة تقنيّة تستجلب، أو آلة مادية جاهزة تشترى؛ بل هي كائن حيّ تنعكس عليه تجارب المجتمع، وبوساطته تنصهر فيها رؤيته للوجود، وتختزل فيها تجاربه الخاصة، التي تؤطّر تلك الرؤية، وتحدّد لها مقاصدها، وأهدافها.

فالمفاهيم -كما قيل- مفاتيح العلوم، وهي مواليد تنمو وتكبر، وتزدهر وتضعف، وتشيخ وتضمحل، ويجري عليها ما

---

(1) باحث مغربي، أستاذ الفكر الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال.

يجري على الكائن الحي من لحظة الميلاد إلى لحظة الوفاة؛ لذلك كانت دائرة المفاهيم أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين الثقافات عبر التاريخ، وستظل.

ولا ريب في أنّ التحديد العلمي والدقيق للمفاهيم هو الذي يوفّر الأرضية لخلق مساحات للحوار، والتواصل، والتفاعل، والتعايش، بين مختلف البيئات الحضارية والفكرية المتعددة؛ ذلك أنّ سوء فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة من أطراف الحوار يؤدّي إلى كثير من الخصومات الفكرية، والصراعات المذهبية.

وفي زماننا المعاصر، حيث الصخب الإعلامي، والتشويه المتعمّد لكثير من المفاهيم، ومن ثَمَّ الحقائق، يكتسب الحديث عن المفاهيم، وضرورة تحديدها التحديد العلمي ومشروعيّته؛ لأن تحديد المفاهيم والمصطلحات يصنع أدوات معرفية جديدة قادرة على إيصال حلقات الحوار، ومساره إلى نتائجه المرجوّة، كما تحفظ الحقائق المعرفية والتاريخية من الضياع في زحمة الصراع، والصراخ، واللغط، والغلط، وتداعيات الأحداث السياسية السريعة والصاخبة في آن[1].

نقول هذا؛ لأنّ ثمة إشكالاً كبيراً في ثقافتنا الإسلامية يتعلّق بقضية المصطلحات والمفاهيم، ويتجلى في كون كثير من

---

(1) انظر: الناصري، محمد، ثقافة السلام بين التأصيل والتحصيل، وزارة الأوقاف، الكويت، ط1، 2013م، ص25.

الكتابات قد درجت، في تعريفها للألفاظ، على التركيز على الجانب اللغوي، ثمّ الجانب الاصطلاحي، مع إهمال وإغفال شبه تام للمضامين الشرعية النصية المؤسسة ابتداء للمصطلح، أو المفهوم.

هذا مع العلم بأنّ الثابت، الذي ينبغي أن يصاحب اللفظ في رحلته، هو المضمون الشرعي لا الاصطلاح التاريخي. هذا دون التقليل من أهميّة الإضافة التاريخية، التي تعبر عن كسب معرفي معين لمرحلة زمنية معينة، قد يكون عمره طويلاً، وقد يكون قصيراً بحسب قربه، أو بعده، من الأصول المؤسسة للمعرفة، والمنشئة للعلوم ابتداء.

وقد أدى هذا الأمر إلى انسحاب تدريجي للمعاني والدلالات الشرعية لفائدة الاصطلاحات المدرسية، والمذهبية التاريخية، أو الاصطلاحات الوافدة، وهنا مكمن الخطر، الذي غيّر وجه الثقافة الإسلامية جملة، وجعلها تستمدّ من التاريخ أكثر من استمدادها من الوحي.

الأمر الذي يستدعي، بإلحاح، خوض معارك تحريرية على جبهة الذات من موروث التقاليد الراكدة، التي حجبت هذه المصطلحات والمفاهيم عن الاستهداء بنور الوحي، والتي ضيّقت من طبيعتها الكونية والإنسانية، ومن طابعها الانفتاحي المستوعب، وكذلك على جبهة التقليد والاستلاب للمفاهيم الوافدة، التي تغزو فضاءنا الفكري من غير قدرة على التكيف، أو الملاءمة مع الذات.

والاجتهاد والتجديد مفهومان أصيلان في ثقافتنا لدلالة النصوص الشرعية المباشرة عليهما، ما كان يقتضي ويستلزم تفعيلاً دائماً لهما يواكب حركية ودينامية المعرفة والمجتمع. ولكن -لأسف- خضعا قديماً وحديثاً لمنطق الاغتيال نفسه، الذي ألمحنا إليه آنفاً؛ إذ هيمن الجمود والتقليد، وهيمنت الصورية والتجريد على التداول التاريخي للمفهومين، حتى غدا الاجتهاد، الذي هو أصل فرعاً، والتقليد، الذي هو فرع أصلاً. كما أن التداول المعاصر، الذي جعل من حركية الاجتهاد والتجديد مطية للتشكيك في كلّ قديم وأصيل، ومعبراً للتمكين لكلّ وافد ودخيل، قد أفسد أكثر مما أصلح، فلا هو تحقق بشرط المعاصرة، ولا هو حافظ على الأصالة في صورتها الإبداعية المجددة[1].

التجديد وابتذال المفهوم:

الحديث عن التجديد، ابتدأ منذ خمسينيات القرن الماضي، كان قد سبقه حديث عن «الإصلاح» والنهضة منذ القرن التاسع عشر، وكان يحدو تلك النهضة سؤال محير ومؤلم يحرص على المقايسة مع الغرب للحاق به، كان ذلك هو سؤال: لماذا تقدم

---

(1) انظر: شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد وأصول الفقه في فكرنا المعاصر: الاجتهاد الجماعي نموذجاً، ضمن كتاب: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط1، 2013م، ص13.

الغرب؟ وهو السؤال؛ الذي تحول مع شكيب أرسلان، في مطلع القرن العشرين، إلى: (**لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**)؟ لينقلب مع أبي الحسن الندوي، في منتصف القرن نفسه، إلى: (**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**)؟ وصولاً إلى سؤال مطلع القرن الحادي والعشرين: لماذا أخفقت النهضة؟

فمع هذا التاريخ المديد، وتزاحم أطروحات الإصلاح والنهضة، ثمّ التجديد، نشأ لدينا ما سُمِّي (المدرسة الإصلاحية)، ثم ما سمي (الخطاب التجديدي)، مع ذلك كله بقي مفهوم التجديد مفهوماً إشكالياً بطبيعته، يعسر تحديده، وضبطه، كما شهد عبر تاريخه التباساً واشتباهاً، أيضاً، وقد جاء هذا الالتباس من استعماله من قبل التيارات الإيديولوجية المختلفة الباحثة عن مشروعية لأطروحاتها، كما جاء الاشتباه من تلك التوظيفات السلبية له[1].

لهذا سنحاول، في هذا البحث، الحديث عن التجديد والدلالات، التي اكتسبها المفهوم، من خلال تتبّع الأطوار، التي مرّ منها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد. محاولين، في ذلك، عرض، ومناقشة آراء بعض العلماء، والباحثين، التي اهتمّت بتبيّن ملامح العلاقة، التي كان عليها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد؛ وهي

---

(1) انظر: الخطيب، معتز، التجديد الفكري الإسلامي: مقاربة نقدية، مجلة التسامح، سلطنة عمان، السنة الرابعة، 1427هـ/ 2006م، العدد 14، ص179.

تدعو إلى ضرورة عودة الاجتهاد لاستئناف التجديد على مستوى الفكر، والعلوم، والمعرفة، تبيناً لحقيقة المفهوم، والأسباب التي أعاقت عدم تحقّقه في واقع المسلمين، والشروط الحقيقية لحصوله.

التجديد: الأطوار والدلالات:

ابتداءً، نعترف بصعوبة تصنيف الخطاب الإسلامي المعاصر، في علاقته بمفهوم التجديد؛ إلى أطوار، نتيجة ما بين العلماء والمفكرين والمعنيين من فروق وتمايز؛ ذلك أنّ لكلّ مفكّر، أو باحث، أو حركة، سمات خاصة تجعل من الصعب وضعه ضمن اتجاه واحد. من هنا، كان كلّ تصنيف إلى وضع مجموعة من المفكرين والباحثين والحركات ضمن اتجاه واحد، مثاراً للخلاف، وغير مأمونٍ في دقته.

مع أخذ هذه الملحوظة بالحسبان، يصبح من الممكن، تجاوزاً وتسهيلاً للعرض، الحديثُ عن ثلاثة أطوار مرّ بها الخطاب الإسلامي المعاصر في علاقته بمفهوم التجديد، وتكشف هذه الأطوار عن المفارقات المعرفية، والوضعيات، التي كان عليها الخطاب الإسلامي ما بين بدايات القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين. كما تكشف تلك الأطوار، أيضاً، عن ملامح التطور الثقافي في بنية وتكوينات الخطاب الإسلامي، وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: حين كان الخطاب الإسلامي يتعامل بمنطق الرفض والشك مع مفهوم التجديد، ولا يتقبل الاقتران بين

الخطاب الإسلامي وكلمة التجديد، الكلمة التي كانت تفسر بخلفيات التآمر، والانفلات، والتخريب لفكر المسلمين، وعقيدتهم، وآدابهم.

وحسب هذا التصور، إن الغربيين هم الذين اخترعوا مفهوم التجديد، وهم أول من تحدّثوا عنه بعد انحلال الخلافة العثمانية، وحاولوا إقناع المسلمين، والنخب الفكرية منهم بالذات، بهذا المفهوم، ليكون إطاراً يحدد اتجاهات الفهم والنظر للإسلام والفكر الإسلامي، بقصد ألا يكون الإسلام عقبة في تقبل النموذج الثقافي والقيمي الغربي.

وأبرز الكتابات الغربية، التي يستشهد بها في هذا الشأن، كتابان، الأول كتاب (**الإسلام والتجديد في مصر**)، لشارلز آدمز من الجامعة الأمريكية في القاهرة، والصادر عام (1933م)، والثاني: كتاب (**الاتجاهات الحديثة في الإسلام**)، الصادر في الأربعينيات من القرن العشرين للمستشرق البريطاني هاملتون جيب، عضو المجمع العلمي العربي في القاهرة[1].

ولعلّ أكثر كتاب يعبّر عن هذا الطور، في علاقة الخطاب الإسلامي بمفهوم التجديد، كتاب (**الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**) للدكتور محمد البهي، الصادر عام (1957م)، والذي تحدث فيه عن التجديد في الفكر الإسلامي.

---

(1) انظر: الميلاد، زكي، لماذا تأخرت مهمّة تجديد الخطاب الإسلامي؟ مجلة التسامح، سلطنة عمان، العدد الثامن، 1425هـ/ 2004م، ص198-199.

ويقصد بهذا المنحى الاتجاه الفكري، الذي يتماهى ويتطابق مع نظام التفكير الغربي، وحسب قوله: «التجديد في رقعة الشرق الأدنى، منذ بداية القرن العشرين، هو محاولة أخذ الطابع الغربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين، سواء في تعبيرهم عن الدين، أم في تحديدهم لمفاهيمه، ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية»[1].

ولتأكيد صحة ما ذهب إليه؛ يورد محمد البهي العديد من النقول، من كتاب: (**مستقبل الثقافة في مصر**)، لمؤلفه طه حسين، التي توضّح معنى التجديد الضامن لمساوقة الغرب، والسير معه في اتجاه واحد، فصاحب (**مستقبل الثقافة في مصر**)، يرى أنّ ما سلكه الغرب يجب أن تسلكه مصر في طريقها التجديدي، حيث يقول: «ليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية؛ كيف تسلك طريقاً إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، ثمّ تسلك هذه الطريق نفسها التي تسلكها هذه الأمم..»[2]. كما يقول: «والسبيل إلى ذلك واحدة فذّة ليس لها تعدّد...وهي أن نسير سير الأوربيين، ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب»[3].

---

(1) البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، دار المعارف، القاهرة، ط10، 1991م، ص200.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

«ولنشعر كما يشعر الأوربي، ولنحكم كما يحكم الأوربي، ثمّ لنعمل كما يعمل الأوربي، ونصرف الحياة كما يصرفها»[1].

فتجديد الفكر في المجتمع الإسلامي هنا دعوة إلى مسايرة الأوربيين في تفكيرهم، وفي خطواتهم، في الحياة، وفي فصل الدين عن السياسة، وفي إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط[2].

ليخلص البهي إلى أنّ تجديد الشرق في الفكر الإسلامي الحديث تقليدٌ لفكر الغرب في القرن التاسع عشر؛ تقليد لفكر إنسانيّ انكشف ضعفه، وهواه وعصبيته، وانتهى أجله، واعتباره[3].

والنماذج، التي تحدث عنها الدكتور البهي، وصنّفها على هذا الاتجاه، بالإضافة إلى محاولة الدكتور طه حسين، في كتابيه (**في الشعر الجاهلي**) الصادر عام (1926م)، و(**مستقبل الثقافة في مصر**) الصادر عام (1938م): محاولة الشيخ علي عبد الرازق في كتابه (**الإسلام وأصول الحكم**) الصادر عام (1925م). ومحاولة الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه (**خرافة الميتافيزيقا**)، ومحاولة الدكتور مصطفى محمود في كتابه (**الله والإنسان**) الصادر عام (1955م)، وأخيراً محاولة الدكتور خالد محمد خالد في كتابه (**من هنا نبدأ**).

ويتناغم مع هذا الطرح ما يراه الدكتور طارق البشري، بعد عدد من العقود من الزمن على ذلك الكلام، حيث يرى أنّ المحاولات الفكرية، التي رفعت شعار التجديد، تعمّدت إقصاء

(1) المرجع نفسه، ص201.
(2) المرجع نفسه، ص201.
(3) المرجع نفسه، ص290.

الفكر الإسلامي، والجدير بالانتباه، كما يقول، أنّ «إقصاء الفكر الإسلامي من قبل النزعة الغربية بدأ بلفظ التجديد، ومن هنا، إذا كان التجديد يقصد به إقصاء الفكر الإسلامي، فقد أضحى تأكيد وجوده يعني لديه الالتزام بالأسس والأصول، وصار احتياجه الذاتي للتجديد احتياجاً مرجأ»[1].

إنّ هذه الملاحظة تلقي ضوءاً على أن ردود الفكر الإسلامي على بعض الدعوات، التي طالبت بالتجديد، لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد، وإنما كانت رداً على التغريب، الذي سعى إلى التسلل من خلال شعار التجديد. ومن هنا، فإنّ تفحصاً دقيقاً لنتاج العلماء والمفكرين الإسلاميين الملتزمين بالإسلام، والمستندين إلى الأصول، والمستقيمين مع النص، قد حوى تجديداً، بشكل أو بآخر، بهذه الدرجة أو تلك، وهذا ينطبق على الأغلبية، إن لم يكن على الجميع، ولكن هذا لا يمكن أن يرى من قبل الذين لا يعترفون بالتجديد، إلا إذا كان يحمل تغريباً بهذه الدرجة، أو تلك، بهذا الشكل أو ذاك...»[2].

وفي هذا السياق، تأتي إجابة المفكر المغربي طه عبد الرحمن عن مستقبل العلاقة بين حركة التجديد في البلاد العربية والإسلامية والفكر الغربي؟

---

(1) البشري، طارق، الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلامية، ندوة القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1981م، ص288.

(2) شفيق، منير، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات، حركات، كتابات، دار الناشر، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1991م، ص68-69.

إذ ينفي الأستاذ طه «رأيَ من يقول: إنّ مآل التجديد الإسلامي رهن بإنشاء المؤسسات الصناعية، والمراكز التقنية، ووضع البرامج التحديثية، وتجنيد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا -يقول طه- لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع المغربي، وإن كان هذا الرأي هو الذي تميل إليه، عن غير وعي، أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو نظرت ملياً، لتبيّنت أنّ هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب، وإلى مزيد من التقهقر، فضلاً عن تعطيل الموروث، وتجميد المقدور»[1].

ويرجع طه عبد الرحمن رفضَه النموذج الغربي في التجديد إلى الأسباب الآتية:

«أ- أنّ تصوّر مقتضيات التحديث على النمط الغربي، وإنزال هذا التصور على واقعنا الإسلامي، من شأنهما أن يحصرا المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي، الذي ترسمه له نماذجه الغربية، والحال أنّ هذا الأفق لا يزداد إلا ضيقاً كلّما ازداد المجتمع المسلم تطلعاً؛ ذلك لأنّ مراقبة أهل الغرب له تكون على قدر طموحه، إلّا أن يتّجه إلى الانسلاخ عن هويته، والذوبان في هؤلاء ذوباناً؛ ولا كلام لنا مع من اختار أن يتخذ

(1) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص195.

أهل الغرب أولياء يعلمونه كيف يحيا، وأوصياء يملون عليه كيف يفكّر؛ بل أصفياء يلقنونه كيف يكون مسلماً.

ب- أنّ مسالك الغرب في التحديث بنيت أصلاً على أسس عقدية، وقواعد مذهبية، تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية، وكلّ من اتبع هذه المسالك الحداثية من غير تام التبصر بسياقاتها العقدية، وكامل التبين لآثارها ومآلاتها القريبة والبعيدة، لا بُد من أن يقع في الإضرار بعقيدته الدينية، وبعمله الشرعي؛ ذلك أنّ هذه المسالك قامت على صنفين من الفصل؛ **أحدهما**: فصل العقل عن كلّ دلالة على الغيب، ومن المعلوم أنّه لا عقل في الإسلام إلا لمن أدرك هذه الدلالة الغيبية، وعمل بها؛ **والثاني**: فصل العلم عن الأخلاق، ومن المسلّم به أنه لا علم في الإسلام إلا لمن استعمله في سلوكه، واجتهد في التخلّق به؛ ومتى أخذ المسلم بهذه الطرق الحداثية النابذة للغيب، والطارحة للتخلّق، لم يأمن أن تولد في قلبه، عن قريب أو بعيد، إدراكات وتوجّهات لا يشعر متى، ولا كيف، تنزع عنه لباس الإيمان، كما لم يأمن أن تحدث في سيرته، إن آجلاً أو عاجلاً، ميولاً وسلوكاتٍ لا يدرك متى ولا كيف تورثه نسيان التعامل مع الله.

وعلى هذا، ما دام التحديث الغربي مقطوعاً عن الدلالة الغيبية للعقل؛ لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعاً عن الدلالة الخلقية للعلم؛ لاقتصاره على الدلالة المجرّدة، وجب على المسلم أن يتبيّن وجوه الاستدراج؛ التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث.

ج- أنّ الغرب لن ينتظر، أبداً، المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية، والمسار العلمي؛ بل سيظل ساعياً، بكلّ ما أوتي من عدد وعدة، إلى أن يحصّل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف ما تقدّم، فتتزايد الشقّة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأنّ هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف ما سلف، ما دامت قد أجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصلية، وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع.

ومتى صحّ أنّ سلوك الطريق التحديثي نفسه، الذي سلكه أهل الغرب، لا يجرّ علينا إلا «المراقبة»، أو «التراجع»، صحّ معه، أيضاً، أنّنا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته، ولا كيف يطوون علمنا من جانبه»[1].

(1) المرجع نفسه، ص195-196. ويجد الدكتور طه عبد الرحمن في سيرة النبي ﷺ دليلاً قاطعاً، وبرهاناً ساطعاً على صحّة ما ذهب إليه، حيث يقول: «ولنا في دعوة الرسول -عليه السلام- خير مثال؛ فقد كانت أمّتان عظيمتان تعاصران هذه الدعوة، أمّتان بلغتا من التقدّم العلمي والتقني ما نسبته إلى حال عرب الأمس، كنسبة التفوق العلمي والتقني للغرب إلى حال المسلمين اليوم، وهما: الفرس والروم؛ فلم يشتغل الرسول -عليه السلام- بالدعوة إلى تقليد حضارة هاتين الأمتين العظيمتين، وإلى استنساخ أنماطهما في العلم والصناعة، وإنما جدد عقيدة العرب، وصفى سريرتهم، وسوى خلقهم، حتى إذا استقامت لهم هذه المزايا من تجديد عقدي، وتصفية قلبية، وتسوية خلقية، دعاهم إلى تحصيل العدّة لمضاهاة الروم والفرس، وذلك بالتزام لا يملكه هؤلاء؛ إذ لا يعلمون من أين يأتونه حتى يراقبه، ولا كيف =

ومع أنّ الخطاب الإسلامي المعاصر قد تجاوز الكثير من تلك الالتباسات، والهواجس، والرواسب، التي أحاطت بمفهوم التجديد في هذا الطور، إلا أنّه ما زالت هناك بعض البقايا، وعند الخطاب الإسلامي السلفي تحديداً[1]، ومشكلة الخطاب

= يقدرونه حتى يطوروه، وهذا الشيء هو «المعية الإلهية»، فالعدة لا تنفع إلا بالقدر الذي يحضر المسلم في استعمالها بقلبه مع الله عز وجل». المرجع نفسه، ص197.

(1) ولعلّ جمال سلطان أوضح من عبّر عن هذا المعنى، وعن هذا النسق الفكري في كتابه (تجديد الفكر الإسلامي)، ويُعدّ هذا الكتاب من أكثر المؤلفات (التي وجدتها) مبالغة وإسرافاً في توجيه النقد، والاتهام، والقدح، لفكرة ومقولة تجديد الفكر الإسلامي، وبطريقة نمطية لافتة للنظر، وكأن هذه المقولة لا تُفهم، ولا تُفسر إلا بتلك الكيفية التي صورها الكتاب، وعلى أساس أحادية الفهم، ونمطية التفسير، وبذلك التلازم والاقتران، الذي تمسك به المؤلف بشكل جازم وصارم، في ربط مقولة التجديد بالاتجاهات العلمانية والتغريبية المعادية للدين، والهوية الإسلامية، الذين يبتدعون حسب قوله: «الحيل والخدع في المواجهة المستمرة لهم مع الصحوة، ومن هذه الحيل والخدع خدعة التجديد؛ إذ حاولت طائفة منهم تمثّل جبهة علمانية واسعة منتشرة في العالم العربي، أن تطرح أفكارها التغريبية والمعادية للفكر الإسلامي تحت شعار: تجديد الفكر الإسلامي».

وهذا النمط من التهويل والتخويف، الذي بالغ في الحديث عنه جمال سلطان، يبدأ من مقدمة الكتاب، ويستمر في جميع أقسامه وفصوله، إلى الخاتمة، التي رأى فيها أنّ هذه المحاولة جاءت لكشف خيوط التآمر على الإسلام باسم التجديد. ولا شكّ في أن هذا النمط من الفهم القاطع، والنهائي، والأحادي، في النظر إلى مقولة تجديد الفكر الإسلامي بحاجة إلى مراجعة، وإعادة نظر وتأمل؛ لأنّ بالإمكان النظر إلى هذه المقولة بنمط آخر من الفهم، وبكيفية لا تستوجب بالضرورة =

الإسلامي، في هذا الطور، أنه كان متأثراً بصدمتين، صدمة انهيار الخلافة العثمانية، في العقد الثالث من القرن العشرين، وصدمة تخلي الدولة العربية الحديثة، في مرحلة ما بعد الاستعمار، عن الهوية الإسلامية، والمرجعية الإسلامية، حينما تبنّت هذه الدولة فكرة العلمانية؛ لذلك لم يكن وارداً في تلك الوضعيات الحديث عن التجديد داخل الخطاب الإسلامي، ولم يكن مقبولاً، أيضاً، عند طرحه من خارج الخطاب الإسلامي.

الطور الثاني: في هذا الطور، تغيّرت صورة الخطاب الإسلامي بعض الشيء، وأخذ يتعامل بمنطق الحذر، والاقتراب

= رفض هذه المقولة، والإطاحة بها، وتحميلها كل ذلك التهويل والتخويف. ومن طبيعة هذا النمط من القراءات الإنسانية، التي تنزع نحو القطع والنهائية والأحادية، التصدع والاهتزاز مع مرور الزمن، وذلك بفعل قانون الصيرورة التاريخية في تحول الأفكار، وتطور الثقافات، وتغير الأنماط الذهنية، فالحياة ليست واقفة، والزمن ليس جامداً، والتاريخ ليس مقفلاً، والميراث الفكري للحضارات الإنسانية ليس مغلقاً؛ لذلك من الصعب التمسك والبقاء على هذا النمط من القراءات النزاعة نحو القطع، والنهائية، والأحادية.

لهذا، يمكن القول: إنّ القراءة، التي عبّر عنها جمال سلطان، ستكون معرّضة للتصدّع والاهتزاز، والتحوّل والتغير، والانقسام والانشطار، والانتقال من الأحادية إلى التعددية، ومن الإطلاقية إلى النسبية، ومن النهائية إلى اللانهائية، ومن السكون إلى الحركة، ومن اللازمنية إلى الزمنية، بفعل قانون الصيرورة التاريخية. انظر: الميلاد، زكي، الجيل الجديد من المثقفين الإسلاميين وهاجس التجديد الديني، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، السنة الثالثة عشرة، 1429هـ/ 2008م، العدد 52، ص149.

المحدود مع مفهوم التجديد. وكان الهاجس الأساس، في هذا الطور، محاولة ضبط مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، وشكل البدايات الأولية لانخراط الفكر الإسلامي المعاصر في عملية التجديد، ومن بعدها تلاحقت التراكمات المعرفية في هذا المجال.

ولعلّ من المحاولات المبكرة، في هذا الشأن، التي يمكن أن تؤرّخ لهذا الطور في تحوله، وتحديد صورته، محاولة الدكتور حسن الترابي نشرَ محاضرة، عام (1973م)، بعنوان (الفكر الإسلامي... هل يتجدد؟)، وقد اشتهرت هذه المحاضرة بعض الشيء، وقتها، وفيها حاول الدكتور الترابي أن يلفت النظر إلى أمرين أساسيين يشكّلان بداية تحوّل في حركية الفكر الإسلامي المعاصر، وهذان الأمران هما:

أولاً: التحوّل من الحديث عن الغزو الفكري إلى الحديث عن الضعف الذاتي في الفكر الإسلامي، والالتفات إلى علله الداخلية. وفي هذا الشأن، يقول الدكتور الترابي: «قد يحلو لنا أن نتحدّث عن الغزو الفكري لنفلت من التبعية، بعد أن نلقيها على الآخرين، والأولَى بنا أن ننظر في تقصيرنا، ونتأمل هذه الظاهرة التي عمّ بها البلاء»[1].

ثانياً: تحديد مجال التجديد، وهو الفكر الإسلامي، ولا يشتمل على الدين؛ فحين يتساءل الدكتور الترابي عن الفكر

---

(1) انظر: الترابي، حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار البعث، الجزائر، ط1، 1982م، ص23.

الإسلامي: هل يتجدّد؟ يجيب بقوله: «أليس الدين هدياً أزلياً خالداً لا مكان فيه للتجديد؟ بل الذي يتجدّد، ويتقادم، ويبلى، إنّما هو الفكر الإسلامي. والفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة[1].

وقد تابع الدكتور الترابي هذا الاهتمام، ونشر حوله العديد من الكتابات في أزمنة متلاحقة. كان ينطلق من خلفية التخلص من الفكر التقليدي القديم، الذي عبّرت عنه بعض الجماعات الدينية والصوفية، ويربط علم الأصول القديم ببيئته الثقافية، وواقعه المادي، والحضري، وإطاره الاجتماعي. كما أنّ الترابي يدعو إلى ثورة جوهرية في مفاهيم الدين؛ كالتوحيد، والعلم، والاجتهاد، ويدعو إلى الانفتاح على الثقافة الإنسانية، والمجهود البشري؛ بل إنّ تجديد الترابي، ينحو، في إحدى لحظاته، منحى الجذرية، واقتلاع القديم، وتعزيز معاني الحرية الفردية، وتركيز الوعي بالتكليف الديني لكل مسلم، أن يكثف مبادراته، ويكسب كسبه الخاص، ويشارك به في حركة الإسلام[2].

ومع هذا القدر من التطوّر في العلاقة مع مفهوم التجديد، إلا أنّ وجهة الخطاب الإسلامي العامة ظلّت حذرة، وبقيت بعض

---

(1) المرجع نفسه، ص23.

(2) الأمر الذي جرّ على الترابي العديد من الانتقادات اللاذعة، في كثير من الأحيان، منها، على سبيل المثال لا الحصر؛ انتقادات علي جمعة في (قضية تجديد الفقه). للاطلاع على المزيد، انظر: همام، محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي: مساهمة في النقد، دار الهادي، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص97.

الهواجس. ولهذا، لم يحصل تقدم مهم وملحوظ على مستوى التراكم المعرفي في هذا الشأن، والكتابات، التي ظهرت، كانت قليلة، ومبعثرة، ويغلب عليها طابع الحذر، وهاجس الدفاع عن الذات.

وكي لا يُفهم الحديث عن التجديد -أو يُفهم- على أنّه تحلّل من كلّ قديم، مرجع، أو أصل، وأنّه، فحسب، مواكبة لما يجد، ويحدث، ويتطور، كما يريد بعض أدعيائه، لا دعاته. نجد الفكر الإسلامي المعاصر، في هذا الطور، يحوطه بجملة من التعريفات الاحترازية في وجه هذا اللبس، وسوء الفهم، الذي أصبح يحمله المصطلح بكثرة استعماله لدى التيارات المختلفة؛ بل المتباينة في مرجعياتها. فـ: «التجديد لشيءٍ ما هو إلا محاولة العودة به إلى ما كان عليه، يوم نشأ، وظهر، حيث يبدو مع قدمه كأنه جديد، وذلك بتقوية ما وَهَى منه، وترميم ما بَلِيَ، ورتق ما انفتق، حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم، أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مستحدث مبتكر، فهذا ليس من التجديد في شيء»[1].

التجديد «بناء على الأساس القديم، وهو عود بالدين إلى مغزاه»، هو «إحياء لمعاني الدين الحق في النفوس، ثم إقبال على

---

(1) القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة تجدّد الدين وتنهض بالدنيا، دار المعرفة، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ص28.

واقع التدين لترقية الالتزام بأحكام العمل المقررة شرعاً، ولمكافحة ما طرأ على التدين من بدع غشيت الدين من ممارسات سالفة خاطئة، ليست منه في شيء»[1].

«التجديد، في حقيقته، تنقية الإسلام من كلّ جزء من أجزاء الجاهلية، ثمّ العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان»[2].

التجديد هو: «تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق، والأنفس، والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي، والروحي، والسلوكي، والعمراني»[3].

وعامةً، التجديد في الإسلام «ليس نسخاً، أو تأسيساً لفكر جديد، أو مجرّد إحياء لفكر قديم؛ بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه، وتطويره وفقاً للفهم الزمني، الذي يعي حاجات العصر؛ أي: أنه لا ينطلق من فراغ؛ بل له قواعده، ومنهجيته، ومرجعيته، وثوابته. وفي النتيجة، يكون التجديد خطاباً نهضوياً يستهدف البنية الفكرية لتلبي جميع حاجات

---

(1) الترابي، حسن، مرجع سابق، ص155.

(2) المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الفكر، بيروت، ط3، 1968م، ص52.

(3) برغوت، الطيب، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة القافلة، المجلد، الثامن والأربعون، 1999م، العدد الثالث، ص10.

الإنسان المعاصر... أي: أنّه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع»[1].

وبناء عليه، «يصحّ أن نتعامل مع مفهوم التجديد باعتباره عملية مستمرة تطرح الأسئلة، وتطرح الإجابات، إلا أنه من المؤسف أنّ هناك من هاجم فكرة التجديد، لسبب أو لآخر، وقال: إنّ التجديد ليس إلا تبديداً، فحكم على جملة عمليات التجديد بأنها تبديد. المهاجم للتجديد كأنه يصر على التقليد. إنّ التجديد ليس تبديداً ولا تقليداً، وإنّما هو أمر موصول، فالتاء في التجديد تعبّر عن عملية الوصل، و«جدّد» تعبّر عن عملية العمق، والمصدر جديد يعبّر عن عملية التواصل ما بين المصدر والعمليات، التي تستحدث في هذا الإطار»[2].

الطور الثالث: في هذا الطور، وجد الخطاب الإسلامي نفسه مدفوعاً بقوّة نحو مفهوم التجديد، ولم يعد لتلك الهواجس والإشكاليات السابقة من أثر، وتحوّل التعامل معه من منطق الحذر إلى التعامل معه بمنطق الاندفاع؛ ولذلك بعدما شهد الواقع الإسلامي صحوة ويقظة غيّرت من رؤية الخطاب الإسلامي لذاته،

---

(1) المؤمن، علي، حقيقة التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة التوحيد، 1414هـ/ 1993م، العدد 68، ص9-10.

(2) عبد الفتاح، سيف الدين، الفكر الإسلامي المعاصر: مفهوماته ومجالاته التداولية، ندوة منشورة في كتاب: الإسلام المعاصر والديمقراطية، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ/ 2005م، 194-195.

وتشكّلت لديه رؤية إلى الواقع مغايرة للرؤية، التي كان عليها في السابق، ولم يعد محكوماً بذهنية الخوف على الهوية، ومن الغزو الفكري، والاختراق القيمي، أو أنه في موقف الدفاع عن الذات. كما وجد الخطاب الإسلامي نفسه، أيضاً، ولأول مرّة منذ زمن طويل، أنه أمام فرصة لأن يجرّب ويختبر ما لديه من أفكار، وتصوّرات، وأطروحات، ويكون قريباً من الواقع، ومكوناته، وتعقيداته. الوضع الذي جعله يتعرّض، باستمرار، لمساءلة الآخرين المختلفين معه فكرياً وسياسياً، وإلى نقدهم وإحراجهم. وهذه المساءلات، والنقد، والإحراجات كانت تدور في إطار: هل يمتلك الخطاب الإسلامي برنامجاً؟ وما تفاصيل ومكونات هذا البرنامج؟ بمعنى لا يكفي الادعاء بأنّ الإسلام هو الحلّ، وإنّما لا بدّ من أن يستند هذا الحال على برنامج واضح ومحدّد.

هذه الأرضيات، والتغيرات، والمساءلات، أسهمت في بلورة بواعث الخطاب الإسلامي نحو مفهوم التجديد؛ ولهذا ظهرت، في هذا الطور، أوسع الكتابات، والاشتغالات الإسلامية حول مفهوم التجديد، وبالذات في عقد التسعينيات، حيث سجّل الخطاب الإسلامي تراكماً كبيراً حول هذا المفهوم، وعقدت حوله العديد من الندوات والمؤتمرات الفكرية والإسلامية في المغرب، والكويت، ومصر، ومالطا وغيرها، كما خصصت الكثير من الدوريات الفكرية ملفات موسعة حوله أيضاً، مثل مجلة (الاجتهاد) في لبنان (1990م)، ومجلة (قضايا إسلامية) في إيران (1996م)، وغيرها. وفي عام (1997م)، صدرت دورية فكرية حملت عنوان

(التجديد)، وهي المجلّة، التي صدرت في ماليزيا عن الجامعة الإسلامية العالمية. يضاف إلى ذلك أنّ هذا المفهوم قد استحوذ على اهتمامات الجيل الجديد من المثقفين، والمفكرين الإسلاميين، حيث صدرت لهم حوله كتابات ومؤلفات مهمّة:

- **غزاليون ورشديّون - مناظرات في تجديد الخطاب الديني**[1].
- **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**[2].

(1) مجموعة مؤلفين، تقديم: حلمي سالم، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 2006م. يضم الكتاب عدداً من الأوراق البحثية، التي قدّمت في الندوة، التي عقدها مركز القاهرة في العاصمة الفرنسية (باريس) عام (2003م)، تحت عنوان (تجديد الخطاب الديني)، وقد شارك في فعاليات الندوة نحو ثلاثين مفكراً وباحثاً وكاتباً من أقطار، وأجيال، وانتماءات مختلفة، واختتمت الندوة بإعلان باريس حول (سبل تجديد الخطاب الديني). ويحتوي الكتاب على أربع مناظرات: الأولى تحتوي على تسع أوراق بحثية، تناولت التجديد من نواحٍ عديدة، والثانية أوردت ثلاثة تعقيبات على ما عرض في الأوراق البحثية من أفكار، عبارة عن سجال مع فهمي هويدي، وفيها ستة أوراق، وأخيراً مناظرة «الأصداء»، وتحتوي على أربعة أبحاث، ويختتم الكتاب بإعلان باريس، وقائمة المشاركين.

(2) بكار، محمود عبد الله، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 2006م. تنبع أهمية دراسة قضية التجديد في الفكر الإسلامي مما يقابله الإسلام من تحديات خارجية تهدف إلى هدمه، وتشويه صورته، إلى جانب تحديات داخلية تتمثّل في دعاوى العلمانيين وأمثالهم، بعدم صلاحية الإسلام لهذا العصر. وتناول المؤلف بعض المصطلحات ذات العلاقة بالتجديد، مثل: الاجتهاد، والتطور، والإحياء، والحداثة. وأوضح الفرق بين التجديد المشروع، ودعائمه، ومجالاته، وآثاره، والحاجة إليه، والتجديد الممنوع، واتجاهاته، وآثاره، وضرورة التصدي له. =

- **تجديد الخطاب الإسلامي: الرؤى والمضامين[1].**
- **الإمام الغزالي وجهوده في التجديد والإصلاح[2].**
- **التجديد في الفقه الإسلامي[3].**

= وعرض نماذج لبعض المجددين مثل: محمد عبده، وبديع الزمان سعيد النورسي، وحسن البنا.

(1) بكار، عبد الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2006م. يتناول الكتاب مضمون الرسالة، أو الخطاب المستخدم في تطوير مجتمعاتنا، ويستهدف تجديد الخطاب الإسلامي زيادة كفاءته في إرشاد المسلمين، وتحسين أوضاعهم، وتخفيف معاناتهم، وتوثيق صلتهم بالله عز وجل وعلا. وتتبدّى مشقّة التجديد، في مدى الاستجابة للأفكار الجديدة؛ إذ إنّ كلّ واحد منهم يعتقد أنّ الأسلوب، الذي اعتمده في الدعوة، أو اعتمدته جماعته، ليس شيئاً مرتجلاً جاء عفو الخاطر، ما يجعل تقبّلهم المفاهيم والرؤى الجديدة يصطدم بالكثير من الممانعة. ويرى المؤلف أنّ إدراك الخطاب الملائم في الماضي لم يكن كاملاً، وأنّ التحديات والأزمات، التي يواجهها كثير من المسلمين غالباً ما تكون متجدّدة، لذلك، نحن بحاجة مستمرة إلى التجديد.

(2) الصلابي، علي محمد، مؤسسة اقرأ، القاهرة، 2007م، يتناول الكتاب حياة الإمام الغزالي وجهوده في الإصلاح والتغيير. ويحتوي الكتاب على فصلين؛ يتحدّث الأول عن المدارس النظامية، من حيث نشأتها، وأهدافها، ووسائلها، وتنظيم هيئة التدريس، وأثر المدارس النظامية في العالم الإسلامي. ويتحدّث الفصل الثاني عن الغزالي، حياته، ونشأته، وموقفه من الشيعة الباطنية، والفلاسفة، وعلم الكلام، والتصوف، والاحتلال الصليبي، ودوره في الإصلاح.

(3) الدسوقي، محمد، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2006م. الكتاب مشاركة فكرية في جهود الدعوة إلى تجديد الفقه، بوصفه فريضة وضرورة حضارية للمجتمع الإسلامي. ويتكون الكتاب من تمهيد، وستة مباحث، وخاتمة. عرض التمهيد لمفهوم كلّ من الفقه والشريعة، =

- **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر[1].**
- **من ينابيع التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر[2].**

= والعلاقة بينهما، مع ذكر طرف من تاريخ الفقه. وجاء المبحث الأول حول التجديد في الإسلام، موضحاً أنّه فريضة كفائية في كلّ التخصّصات العلمية. ودرس البحث الثاني أهمّ دعائم التجديد في الفقه، وأظهر المبحث الثالث بيان مجالات التجديد الفقهي، ونجد في المبحث الرابع لمحات من مظاهر التجديد الفقهي، ونجد في المبحث الرابع لمحات من مظاهر التجديد في الفقه الإسلامي عبر تاريخه الطويل. وتناول المبحث الخامس التجديد الفقهي في العصر الحديث، وقد تولى المبحث السادس الحديث عن التجديد الفقهي بين النظرية والتطبيق. وسجلت الخاتمة أهمّ نتائج الدراسة، وبعض التوصيات.

(1) شبار، سعيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م. يناقش الكتاب، على أسس مرجعية ومنهجية، إعادةَ تركيب مجموعة من المفاهيم المحورية الموجهة لحركة التجديد، والاجتهاد في الفكر الإسلامي، والعربي المعاصر، مثل: الاجتهاد والتجديد، والاتباع والتقليد، والأمة، والمرجعية، والعالمية. ويعرض المؤلف نماذج من حركات الإصلاح والنهضة القديمة والحديثة، دارساً مرجعياتها، ومناهجها، وبرامجها في الإصلاح، والنهضة، والتغيير، وعوامل انحسارها وإخفاقها، وسبل علاج ذلك وتقويمه. ويحتوي الكتاب على أربعة أبواب، الأول بعنوان: دراسة في المصطلحات والمفاهيم المحورية الموجّهة لحركة التجديد والاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ والثاني بعنوان: التجديد، والتقليد، والاتباع: دراسة في المصطلح والمفهوم وأشكال العلاقة بالاجتهاد، والثالث بعنوان: الأمة إطار المرجعية والعالمية في الفكر العربي والإسلامي، والرابع بعنوان: دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية في الفكر الاجتهادي لحركات الإصلاح والنهضة، وفي عوامل إخفاقها وانحسارها.

(2) غينون (رينيه)، بيجوفيتش (علي)، عكام (محمود)، ناشر النعم (محمد =

- **الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي(1).**
- **التجديد في الفكر الإسلامي(2).**

= أمير)، حللي (عبد الرحمن)، دار فصلت، ط1، 2005م. يستنكر المؤلف التغاضي عمّن هم، في عصرنا هذا، امتداد لخط المصلحين الأوائل، من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي؛ ولذلك، هو يقدّم في كتابه ثلاث دراسات لثلاث شخصيات كان لها أثر مهمّ في تطوير الفكر الإسلامي، وفي توجيهه، وتحريره، وهم: الفرنسي رينيه جان غينون، والبوسني علي عزت بيجوفيتش، والسوري محمود عكام؛ إذ إنّ هذه الشخصيات قد أطلت إطلالة مميزة على عوالم الإحياء والتجديد والإصلاح، فبرهنت على أنّها امتداد صادق لأولئك المجدّدين والمصلحين، وحلقة متّصلة بهم، ويظهر ذلك من خلال ما قدّمه المؤلف من معلومات حول حياتهم، وأهمّ إنجازاتهم، وتوجهاتهم، وأفكارهم.

(1) المرسي، كمال الدين عبد الغني، دار الوفاء، الإسكندرية، 2007م. يتناول الكتاب الإمام محمد عبده، صاحب صيحة التنوير، وحامل شعلتها، الذي اقتدى به الكثير ممّن خلفوه، وما قام به من دور كبير في مواجهة الجمود الفكري، والمد الاستعماري، وأثر هذا الإمام الجليل في الفقه والفكر الإسلامي. وفي الكتاب أربعة فصول تتحدث عن: حياته، وآثاره العلمية، وقضية التجديد الفقهي، والتجديد الفكري. وعرض المؤلف نتائجه من خلال فتاوى الإمام، والمصادر التي اعتمد عليها، وأهميتها التاريخية، وفي الكتاب ملحق بفتاوى التنوير الفقهي.

(2) أمامة، عدنان محمد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ. يتناول الكتاب مفهوم التجديد تحديداً بمفهومه الصحيح، والتجديد في العلوم الشرعية؛ في العقيدة، وفي أصول الفقه، وفي الفقه، وفي السنة، وفي التفسير، وفي تزكية السلوك، وفي السيرة والتاريخ الإسلامي، والتجديد في علاقته بالاستدلال: التجديد والعقل، التجديد والإجماع، =

- **مناهج التجديد**[1].
- **تجديد الدين**[2].

لكن، ماذا بعد كلّ تلك الاهتمامات والتراكمات؟ هل تجدّد الخطاب الإسلامي؟ الإجابة بالسلب بطبيعة الحال؛ فـ: «على أهميّة ما قدّم المصلحون والمخلصون من الجهود لرفع معنويّات الأمة، وإعادة الثقة النفسية لها في مواجهة الهجمة الشرسة عليها من أعدائها، وما تئنّ تحت سياطه من وجوه القهر والغلبة، وما يلحقها من تحطيم مقدرات الأمّة، وعلى أهمية ما بذله، ويبذله، المصلحون من جهود ثقافية، وسياسية، وجهاد لإصلاح أداء الأمة، وإرساء دعائم كيانها، والحفاظ على هويّتها، وعلى ما بذلوه، وما زالوا يبذلونه من تضحيات للذود عنها، ودفع عادية الهجمات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والعسكرية، التي

= والضرورة، وخبر الآحاد... كما تطرّق الكتاب إلى بعض الانحرافات في التجديد.

(1) الرفاعي، عبد الجبار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م. يقدّم هذا الكتاب مجموعة من الحوارات مع علماء معروفين حملوا راية التجديد، كلّ في مذهبه السني، أو الشيعي، وأسهموا في تأصيل أفكار وإنجاز مشاريع طموحة لإعادة بناء العلوم السياسية. وهم، على التوالي، محمد مهدي شمس الدين، محمد حسين فضل الله، محمد حسن الأمين، طه جابر العلواني، عبد الحميد أبو سليمان، جمال الدين عطية.

(2) حسن، محمد حسانين، جائزة نايف عبد العزيز آل سعود للسنة النبوية، فرع الدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثالثة، ط1، 1428هـ/ 2008م.

تتناوش جسدها كلّ يوم في كلّ موضع... إلّا أنّ هذه الجهود المضنية -للأسى والأسف- لم تفلح، حتى اليوم، في أن تكون على مستوى التحدّي، الذي تواجهه الأمة»[1]؛ وذلك لاتصاف حركة التجديد الإسلامي بوصفين: القصور في تحصيل التخلق المطلوب، والعدول عن لغة المعية الإلهية.

يقول طه عبد الرحمن في تقويمه لهذين الوصفين:

«أ- القصور في تحصيل التخلق المطلوب: يبدو أنّ اليقظة الإسلامية الجديدة سارعت إلى التحرك السياسي، قبل أن تتمكّن في التجدّد الأخلاقي؛ ولعلّ الحداثة الغربية هي التي حملتها على هذه المسارعة، واستدرجتها إلى التغافل عن الجانب الخلقي؛ ذلك لأنّ انشغالات هذه الحداثة لا تتعلّق إلا بالقيم المادية للأشياء، ولأنّ السياسة، بمعناها الغربي، ممارسة مادية يشوبها من الأهواء والشهوات ما يشوب الحظوظ والمصالح الحسيّة؛ ومن يكون معرّضاً لأن يُزجّ به في المسار السياسي للحداثة الغربية (وهو مسار لا يعقل من القيم الروحية شيئاً) فما أحقّه بشدّة التيقظ، وصحة التبين. ولا سبيل إلى هذا بالرسوخ في التربية الخلقية، حتى يتحقّق التجديد المطلوب لذات المسلم، فيقدر على تأسيس اختياراته الاجتماعية، ووضع تخطيطاته،

---

(1) انظر: أبو سليمان، عبد الحميد، الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية والأداء التربوي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، السنة الثامنة، العدد التاسع والعشرون، 1423هـ/ 2002م، ص149.

وتوجيه مساراته السياسية بطرق لا تنعطف عليه بالضرر لتجدد إنسانيته.

ب- العدول عن لغة المعية الإلهية: يبدو أنّ خطاب الانبعاث الإسلامي ينساق، من حيث لا يشعر، إلى استخدام الطرق التبليغية، التي يتبعها خطاب الحداثة، فلا يبالي في تحليلاته، واستنتاجاته، إلا بما يجعل هذه التحليلات والاستنتاجات متعلقة بالإرادة الإنسانية وحدها، حتى إنّ الواقف على هذا الخطاب الإسلامي قد يحسبه صادراً عمّن لا تشغله الأمانة الإلهية التي في عنقه؛ وكان الأحرى بأهل هذا الانبعاث أن يجتهدوا في إنشاء خطاب من عندهم يصطبغ بأوصاف المعية الإلهية؛ ولا يكفي في ذلك أن يقرّوا بهذه المعية؛ بل أن يتحقّقوا بها علمياً، ثمّ أن يستعينوا بهذا التحقّق، فيستخرجون منه مقولات إجرائية وأحكاماً منتجة يبنون بها خطاباً متفرّداً، جاعلين من هذه المقولات مفاتيح لتفريع هذا الخطاب بعضه من بعض، وتعليق بعضه ببعض[1]»[2].

(1) عبد الرحمن، طه، م.س، 197-198.

(2) وفي جوابه عن سؤال: ما الأسباب المعرفية والمنهجية، التي أعاقت، أو أخرت، أو جمدت عملية التجديد؟ يعرض زكي الميلاد ستة أسباب كانت وراء تعطيل حركة التجديد، نوردها ههنا تعميماً للفائدة:
أولاً: القطيعة بين الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، الحديثة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وانبعاث حركة الإصلاح الإسلامي بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده. والمعاصرة التي تنسب إلى النصف الثاني من القرن العشرين، وتمثلت في مجموع الكتابات الإسلامية =

. . . .

= الصادرة والمؤثرة في تلك الفترة. والذي كشف عن هذه القطيعة المفارقات الكبيرة، التي تظهر بين تلك المرحلتين، فقد أظهرت المقارنات بينهما أن الفكر الإسلامي، في مرحلته الحديثة، كان على درجة من التميز والتقدم تفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة. ولعلّ الدكتور رضوان السيد أكثر من حاول أن يلفت النظر إلى وجود وتأكيد هذه القطيعة، التي تتحدد -حسب رأيه- في أن الإشكالية الرئيسة للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية، ومقتضياتها، وأساليب حفظها. وبتأثير تلك القطيعة، أصبحت النكوصية -كما يضيف الدكتور السيد- هي الغالبة على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، ويتمثّل ذلك في اعتبار أنّ محمد عبده كان متقدّماً على رشيد رضا، ورضا كان متقدماً على حسن البنا، والبنا كان متقدماً على سيد قطب، وقطب كان متقدماً على عمر عبد الرحمن.

وكثيرة هي الكتابات، التي بلغت في وصف تلك المرحلة الحديثة بأوصاف التجديد والتحديث والإصلاح والتقدم، تأكيداً لتميز تلك المرحلة وتقدّمها. والقطيعة التي حصلت جعلت من الفكر الإسلامي المعاصر لا يبني تصوراته وأفكاره بالاستفادة من التراكمات الفكرية والثقافية القادمة من تلك المرحلة الحديثة، لكي يواصل، أو ينجز عملية التجديد.

ثانياً: إن ظهور الدولة العربية الحديثة أسهم في تراجع الفكر الإسلامي، وركوده، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعية الفكر الأوربي، الذي أخذت منه كلّ ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها؛ لأنها أرادت أن تكون على صورة الدولة الأوربية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية. =

. . . .

= لهذا، عملت هذه الدولة العربية الحديثة على إهمال كلّ ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسساتٍ ومعاهدَ وجامعاتٍ وأوقاف، وضيّقت عليها إلى أن تحوّلت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية، كجامعة القرويين في المغرب، التي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس، وغيرها... وذلك على خلفية أنّ هذه المؤسسات إنّما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنّها باتت قديمة وتقليدية، ولا تنسجم، أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل لها الجامعاتِ، التي نشأت بدورها، أيضاً، على أساس القطيعة مع منظومة الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمنظومة الثقافة الأوربية باعتبارها تمثّل مصدر التعليم الحديث، والمعارف الحديثة.
ثالثاً: ما أصاب المؤسسة الدينية من أزمة في علاقتها بالعصور، والمعارف الحديثة، حيث انغلقت على نفسها، وانشغلت بالعلوم القديمة والتقليدية، وقطعت جسور التواصل مع مجتمعاتها، وذلك على خلفية حماية كيانها من الغزو الفكري، والاختراق القيمي، والتحصّن من أي تأثر بالثقافة الأوربية.
وهذا كان حال هذه المؤسسة مع بداية القرن العشرين، وتكرّس هذا الوضع بصورة أشدّ، بعد قيام الدولة العربية الحديثة، فهذا الوضع، الذي كانت عليه المؤسسة الدينية لم يكن يدفع باتجاه تجديد الخطاب الإسلامي، بل كان يعارض ويصادم من يتبنّى مثل هذه النزعات الإصلاحية والتجديدية، ولسنا بحاجة إلى جمع الأدلة والبراهين على ذلك لشدّة وضوح هذا الأمر، كما أنّ كتابات الإسلاميين ورجال الدين منهم في هذا الشأن أصبحت كثيرة ومعروفة، وعلى المستويين السني والشيعي. والتغيّر المهمّ، الذي حصل في واقع هذه المؤسسة، كان، في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، خاصة على المستوى الشيعي، لكنه لم يكن كافياً.
وهذا يعني أنّ تجديد الخطاب الإسلامي يتطلّب تجديداً، وإصلاحاً في واقع هذه المؤسسات الدينية. =

. . . .

= **رابعاً**: انقطاع المثقفين والنخب الفكرية عن الثقافة الإسلامية، ففي الوقت الذي اندفع فيه هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الحديثة، وتمكّنوا منها معرفياً ومنهجياً، وقد كانت ترجع في مصادرها إلى مرجعيات الفكر الأوربي، ويقابل هذا الاندفاع انقطاع عن الأفكار والمعارف الإسلامية، وهذا هو منشأ الخلل والضعف. وهذه القطيعة، أو الانقطاع، أثّرت في طبيعة تكوين رؤية هؤلاء للثقافة الإسلامية، وطرائق التعامل معها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنّ الثقافة الإسلامية كانت في أمسّ الحاجة إلى خبرة هؤلاء المعرفيّة والمنهجية، الأمر الذي لم يحصل.

خامساً: سلطة التراث، وغلبة التقليد. وسلطة التراث قد تمثّلت في جهتين، في جهة قوّة حضوره، وشدّة هيمنته على الأفكار والمعارف الإسلامية، وفي جهة صعوبة التعامل معه، أو الخروج عليه، حيث اكتسب رهبة وهيبة كهيبة السلطة ورهبتها. وهناك العديد من المقوّمات، التي كانت شائعة ومتداولة في مجال الدراسات الإسلامية، وتكشف كيف أنّ التراث اكتسب سلطة، ومن هذه المقولات مقولة «مخالفة المشهور مشكل، وموافقتهم من غير دليل أشكل»، أو مقولة «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، أو «ما ترك السابق للاحق شيئاً». والذي يراجع الفقه الاستدلالي، كما يقول السيد محمد تقي المدرسي، يجد كم تتكرّر هذه الكلمات «لولا الشهرة، أو لولا الإجماع المحكي، لكن الرأي الفلاني مرجّح. فالإجماع، أو الشهرة، قد يشكّلان خلفيّة تكوّن الآراء، وإطاراً لفهم النصوص، وهذا يحدّد مجال الاستنباط، ويجعله مجرّد انتخاب رأي بين الآراء».

سادساً: الاستبداد السياسي، الذي شكّل مناخاً فكرياً يعارض اتجاهات الإصلاح والتجديد، ويكرّس اتجاهات التبعية والتقليد، وبين الاستبداد والعلم، كما يقول الكواكبي، حرب دائمة، وطراد مستمر، يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبدّ في إطفاء نورها... إنّ =

وعليه، فـ: «ليس لحملة رسالة الإسلام، على كلّ الأحوال، إلا مواصلة العمل، والبحث، والجهد لمعرفة الداء، واستكمال النقص، لتكون الأمّة على مستوى التحدّي العلمي والحضاري، الذي يطرحه الغرب والحضارة المعاصرة، وحتى يمكن للأمة أن تسلك مجدّداً سبل القدرة، والإبداع، والإتقان، والعمران، وأن تجسد هداية الإسلام، فتستطيع عند ذلك، فحسب، أن تعرض على أمم الأرض وحضارته المعاصرة تحدّيها الروحي الأخلاقي، الذي يحقّق للإنسان بعده الروحي، ويبني فلسفة السلام الحقيقي، والمعنى الكامل الخيّر للوجود الإنساني على هذه الأرض. ولن يتحقّق هذا الهدف إلا إذا استكمل روّاد الإصلاح والمخلصون من أبناء الأمة»[1] الشروط، التي ينبغي أن يستوفيها حصول تجديد الفكر الإسلامي، والتي تنقسم إلى قسمين اثنين: قسم الشروط العملية، وقسم الشروط النظرية.

1- الشروط العملية لتجديد الفكر الديني:

لا تحقق هذه الشروط العملية الشمول والتكامل المطلوبين في الإسلام إلا إذا تعلّقت بأخصّ أوصاف الإنسان، ومعلوم أنّ أخصّ أوصافه هي «الأخلاق»؛ فالأخلاق في الإسلام هي الأصل في كلّ عمل، وحسنها هو الأصل في كلّ نفع. وما

= الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إرادة مستبدّ تسعى جهدها في إطفاء نور العلم، وحصر الرعية في حالك الجهل. انظر: الميلاد، زكي، لماذا تأخّرت مهمّة التجديد؟ م.س.

(1) أبو سليمان، عبد الحميد، م.س، ص150.

الفعاليات الإنسانية الأخرى إلا فروع لها، فالفكر فرع للأخلاق، والنشاط الاجتماعي فرع لها، كما أنّ السياسة هي الأخرى يجب أن تكون فرعاً متى أرادت أن تكون نافعة غير ضارة، وهكذا دواليك؛ وما لم يصلح هذا الأصل، فلا مطمع في إصلاح الفروع التابعة له، ولا مأمنَ من أن ينقلب الاشتغال بتغيير هذه الفروع من غير البدء بتغيير أصلها بالضرر على العمل الإسلامي، إن توقيفاً أو تحريفاً؛ فلا تجديد دينياً، إذاً، بغير تجديد الأخلاق، ولا تتجدّد الأخلاق إلا إذا تعلّق الإصلاح بأخصّ خلق منها، ولا يخفى أن أخص خلق هو «الإخلاص»؛ فتحصيل الإخلاص هو الأصل في تحصيل كلّ سلوك نافع؛ لأنّ الإخلاص هو إشهاد الحق -تعالى- على العمل الذي أتي به، حتى يتولّاه بالتسديد، فلا يعرض له الباطل، ولا يدخل عليه الإحباط؛ ومن أشهد الحق -سبحانه- على عمله، زهد في مصالحه الضيّقة، فبورك له في عمله، وانتفع به الغير انتفاعاً.

لكن يبدو أنّ الانبعاث الإسلامي الجديد لم يُعِرْ، إلى الآن، كبير اهتمام لهذا الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، وتسابق إلى إيلاء كلّ عناية للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي، أو الجانب الاقتصادي، منزلاً الفرع منزلة الأصل، واللاحق منزلة السابق، ولعلّ السبب في تقديم هذا الجانب المادي راجع إلى أمرين؛ أحدهما: استعجال المسلم تدارك التقدم الحضاري، والثاني: وقوعه في محاكاة الحداثة الغربية.

أ- استعجال التقدم الحضاري: فإن حُقَّ للمسلم أن يستعجل التجدد الحضاري، فلا يحقّ له أن يطلب إليه سبيلاً مادياً حتى يمحّص منطلقاته، وينظر في مآلاته، ويطمئن اطمئناناً على مشروعيّة المنطلقات، وسلامة المآلات؛ ولما فاته جانب التمحيص لسبل التقدّم المادية المنقولة عن الغرب، سارع إلى الأخذ بها من غير أن يتزوّد بنصيب من الطاقة الروحية، والقدرة الخلقية، يكون كافياً لأن يدفع عن هذه السبل أسباب البطلان والإحباط، التي تدخل عليها إن بقيت مجرّدة عن التزكية المعنويّة.

ب- محاكاة الحداثة الغربية: فلا يصحّ للمسلم أن يقلّد النمط الحداثي للغرب؛ لأنّ هذا النمط بُنِيَ أساساً على نبذ الأخلاق نبذاً كاملاً، وعلى اعتبار دخولها في العلم، أو في التقنية، سبباً من أسباب التقهقر، وإضعاف الإنتاجية فيهما؛ ومتى خلا العلم أو التقنية من الأخلاق، اتخذ منحى مادياً لا يلبث أن ينقطع عن النفع.

2- الشروط النظرية لتجديد الفكر الديني:

لا تحقّق هذه الشروط النظرية الشمول والتكامل المطلوبين في الدين الإسلامي، إلا إذا قام النظر على العمل، ويكون ذلك من وجوه متعدّدة، نذكر لك منها ثلاثة أساسية، هي: «التحقق بالعمل الشرعي»، و«استعمال العلم»، و«التوسّل في النظر بمفاهيم عملية شرعية»؛ وإليك تفصيلها:

أ- التحقق بالعمل الشرعي: ينبغي أن تكون الإنتاجية الفكرية قائمة على التحقّق بصفات العمل الشرعي، حتى تنعكس آثار هذه

الصفات عليها، فتنال هذه الإنتاجية حظاً من التوفيق الإلهي فيما تتّجه إليه من مقاصد، ومن العون الرباني، فيما تتّخذه من الوسائل لتحقيق هذه المقاصد؛ ولقد سعى إلى طمس هذا الجانب من يدّعي أنّ الإنتاجية الفكرية لا تعلق لها بالممارسة الشرعية، حتى صار بعضٌ من أهل الإسلام يعتقد أنّ المعرفة تنقسم قسمين اثنين: قسم له علاقة بمجال القيم العقدية، مثل العلوم الشرعية الأخلاقية، والمعارف الأدبية والفنية، وقسم لا علاقة له بهذه القيم مثل العلوم الرياضية، والإعلامية، والطبيعية، والكيميائية، والبيولوجية؛ لكنّ هذه الدعوى باطلة كلّ البطلان؛ ذلك أنّ العلوم، أياً كانت، ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين، إمّا باعتبارها كاشفة عن المقاصد الشرعية، وإمّا باعتبارها ضابطة للوسائل، التي تمكّن من الكشف عن هذه المقاصد الشرعية.

وعلى هذا، لا يكون العلم علماً من جانب الشرع، حتى تصير الحقائق المقرّرة فيه موصولة بالحقائق التي أخبر بها الشرع، أو نبه إليها، أو دلّ عليها بطريق، أو بآخر.

ولا أدلّ على كون العلوم -سواء ما تعلق منها بالطبيعة أم ما تعلق بالإنسان- ينبغي أن تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من دخول الانحرافات على مسار البحث العلمي، وعلى مجرى التطبيق التقني، حتى أخذ الإنسان المعاصر يترقّب ما ستسفر عنه التطوّرات العلمية والتقنية من الضرر لبني البشر أكثر ممّا يتطلّع إلى ما تحتمله من منافع، فهل يعقل أن يصير العلم، الذي أثنى

عليه الله -تعالى- في كتابه العزيز، والذي أوصى به رسوله الكريم، ضاراً للإنسانية في جوانب مختلفة منه، إلا أن يكون واحداً من أمرين: إمّا أنّ ما يشتغل به الناس، ويعدّونه علماً ليس هو العلم الذي يتعلّق به هذا الثناء الإلهي، وتحضّ عليه الوصيّة المحمديّة، وإمّا أنّ للعلم مسالكَ متعدّدة، منها ما هو نافع، ومنها ما هو ضارّ.

أمّا أن يكون العلم المصطلح عليه بين الناس ليس هو العلم المقصود بالثناء، والموصى به، فقد نجد في المسلمين طائفة تسلّم بهذه الدعوى، وتحتج في ذلك بأنّ المراد بالعلم، في القرآن والسنة، هو (العلم النقلي)، دون (العلم العقلي)؛ لكن هذه الحجة مردودة على أصحابها؛ لأنّ الوصل بين العلمين ضروري لكمال العلم الإسلامي، فالعلم العقلي ليس دون العلم النقلي اتصافاً بالشرع، ولا التزاماً بالعقيدة، وإنما تقررت التفرقة بينهما عند الدارسين، متقدّمين ومتأخرين، بسبب ما تسرّب إلى التصوّر الإسلامي للعلم من تأثيرات أجنبية، لا تقيم للحقيقة الدينية وزناً.

أمّا أن تكون للعلم إمكانات ومسارات متعددة، نافعة وغير نافعة، فإنّ التسليم بهذه الدعوى يتوقّف على التسليم بضرورة وصل العلم بالأفق الرباني، حتى يقع استمداد التوجيه، والعون منه، فيتجنّب طالب العلم تحقيق الإمكانات العلمية الضارة، وسلوك المسارات التقنيّة الفاسدة، ويأتي ما ينفعه منها، وينفع الناس جميعاً.

ب- **استعمال العلم**: ينبغي للعالم أن يعمل بما يعلم، فالعلم الذي يدعو إليه صاحبه، وهو لا يعمل به، هو نظر واقع في محظورين: «السقوط في التجريد»، و«القصور عن الفائدة».

ليس المقصود بالتجريد انتزاع بعض المعاني وتمييزها وتنسيقها لهذا الغرض، أو ذاك من الأغراض العلمية، وإنّما المقصود به «الانقطاع عن العمل»، ونسيان قيمته الفعلية في توجيه النظر؛ لأنّ إمكانات البناء النظري لا حصر لها، ولا إلزام فيها، إلا بالقدر الذي نلزم به أنفسنا على خلاف الاعتقاد السائد، ولا تتفاضل هذه الإمكانات فيما بينها إلا من حيث انعكاس العمل فيها، ودرجة توغل آثاره في جنباتها؛ وبهذا، يكون العمل مصححاً للنظر.

كما أنّ قصور العلم مجرّد من الفائدة يتجلّى في كون من يأخذ به يحتاج إلى دليل يثبت صحة هذا العلم، وما لم يشاهد الدليل فيمن يأخذ عنه، فلا يمكن أن يتخذه قدوة فيه، بل ولا أن ترتسم في ذهنه صورة حية لما يتلقّاه، ولا لمن يتلقّاه منه، هذا إن لم ينشأ لديه الميل إلى التفريق بين أقواله وأفعاله، فيدخل عليه من هذا الميل ضرر عظيم يتأذى منه المجتمع الذي يؤويه.

ج- **التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية**: ينبغي التوسل في تشييد البناءات النظرية بمقولات وبنيات متولّدة من التحقّق بالعمل، ومستمدة من الاشتغال الشرعي؛ فقد ساد التصور الأجنبي للعلم بيننا، حتى أصبحنا لا ندرك من إمكاناته إلا ما توصل أهل الغرب إلى تحقيقه، ولا نتصور من آفاقه إلا ما

خطوه، وصرنا نعتقد أنّ العلم واحد لا تعدّد في طرائقه، وأنّه ضروري لا جواز في مراحله، وأنّه مطلق لا نسبية في نتائجه. وليس هذا كله إلا توهّماً محضاً، فالعلم، في حقيقته، أبواب عديدة، ومسالك شتى، وما انفتح للغرب من أبوابه، وانتهجه من مسائله، ليس إلا غيضاً من فيض، وإذا كان قد اختار أن يجرّد عمله من قيود العمل، وحدود الشرع، وأن يطلق على هذا التجريد أسماء توهم بمشروعيّة هذا الاختيار، مثل (الموضوعية)، و(السببية)، و(الآلية)، و(الإجرائية)، و(العلمية)، وما أشبه ذلك.

فليس هذا السلوك إلا إمكاناً واحداً تضاهيه إمكانات أخرى كثيرة، على رأسها إمكان اختيار علم يتقيد بالعمل، ويتحدد بالشرع؛ وليس المقصود بهذا الإمكان ما وقع فيه بعض الطالبين للتأصيل الإسلامي للمعرفة من: «تزيين إسلامي للبناء العلمي المنقول عن الغرب، والمراد بهذا التزيين هو ما قام به هؤلاء من تصدير الدراسات العلمية بالبسملة، أو تذييلها بعد الفراغ منها بعبارة (الله أعلم)، أو تخليلها بالآيات والأحاديث، وإنّما المطلوب، في تحقيق إمكان علميّ مغاير لطريق الغرب، تحصيلُ القدرة على فكّ مفاصل البناء النظري المنقول، وإعادة تركيبها بفضل عمليات تحويلية متعدّدة تدخل على المفاهيم، والأحكام»[1].

عود على بدء:

على العموم، الناس، في شأن التجديد، أقسام ثلاثة:

---

(1) عبد الرحمن، طه، م.س، ص190-192.

- «فهناك أدعياؤه، أو الغلاة في التجديد، الذين يريدون أن ينسفوا كلّ قديم، وإن كان هو أساس هويّة المجتمع، ومبرّر وجوده، وسرّ بقائه... وتجديد هؤلاء هو التغريب بعينيه، فقديم الغرب عندهم جديد.

- وهناك أعداؤه، الذين يريدون أن يبقى كلّ قديم على قدمه، وحكمتهم المأثورة (ما ترك الأول للآخر شيئاً... وليس في الإمكان أبدع ممّا كان). وهم، بجمودهم، يقفون في وجه أيّ تجديد في العلم، والفكر، والأدب، والدين، والحياة... وفي مجال الدين، هم فئتان ينتهي موقفهما إلى تجميد الإسلام؛ فئة مقلدي المذاهب المتعصبين لها، الذين يرفضون أيّ خروج عليها، ولا يعترفون بحقّ الاجتهاد لفرد، ولا لجماعة في هذا العصر، إلا في إطار ما قرّرته مذاهبهم وحدها في حدود ما حرّره المتأخّرون من علماء المذهب وأفتوا به...، وفئة أخرى هي الظاهريون الجدد؛ أي: الحَرْفِيون، الذين يقفون جامدين عند ظواهر النصوص، ولا يمنعون النظر إلى مقاصدها، ولا يفهمون الجزئيّات في ضوء الكليات.

- وبين هذين الصنفين، يبرز صنف وسط يرفض جمود الأولين، وجمود الآخرين، يلتمس الحكمة من أيّ وعاء خرجت، ويقبل التجديد، ويدعو إليه، وينادي به، على أن يكون تجديداً في ظلّ الأصالة الإسلامية، يفرّق بين ما يجوز اقتباسه وما لا يجوز، ويميّز بين ما يلائم وما لا يلائم... شعارهم الجمع بين القديم النافع والجديد الصالح، والانفتاح على العالم دون

الذوبان فيه، والثبات على الأهداف، والمرونة في الوسائل، والتشديد في الأصول، والتيسير في الفروع»[1].

على سبيل الختم: الاجتهاد والتجديد... ضرورة شرعية ومطلب حضاري:

إنّ الواقع المتغيّر في كلّ لحظة، ولا أقول كلّ يوم، أو شهر، وهذا التصارع على مستوى (الذات) و(الآخر)، وما نلاحظه من طيّ مسافة الزمان والمكان، وسقوط الحدود والسدود، يتطلّب التجديد في الرؤية، والاجتهاد في استمرار تنزيل القيم الإسلامية على الواقع المتغيّر، وحسن التقدير للمستجدّات.

ولا يتحقّق هذا إلا بـ: «فتح باب الاجتهاد والتجديد على مصراعيه[2]، بعد هذا التبعثر، والشتات، وتفريق الدين، وتفرق

---

(1) شبار، سعيد، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، م.س، ص200.

(2) هاهنا، ليست دعوة للتخلّص من شروط المجتهد كلياً، ولكنّها الدعوة إلى سلك منهج الإسلام الوسطي في الأخذ بشروط المجتهد، ولأنّ العصر عصر الأعمال الجماعية، فإنّ الاجتهاد، الذي ندعو إليه هو الاجتهاد الجماعي. «والاجتهاد الجماعي [هنا] لا باعتباره مفهوماً يفترض إلغاء المميزات الإدراكية والاستنباطيّة الفرديّة بين الباحثين، فكلٌّ ميسّر لما خلق له، ولكن باعتباره مفهوماً قائماً على تكامل فروع البحث المعرفي ضمن الإطار الكلي لمعالجة الظواهر الإنسانية والطبيعية، فالباحث اللغوي الذي ينفذ إلى دلالات النص، ويراجع استخداماته في مراحل تاريخية مختلفة يغني جماعية الاجتهاد، ويضيف =

الأمة إلى أمم وطوائف وأميمات حتى على مستوى الذات... ذلك أنّ ديمومة الاجتهاد، والتجديد، والتجدّد، في ضوء المتغيّرات المستمرة، هو الروح السارية في الأمة. والإيقاف لهذه الروح يعني الموت، والتشرذم، والتقطع، وانطفاء الفاعلية، والسقوط في فخاخ التقليد، والجمود، والغيبوبة الحضارية، وأولاً، وقبل كلّ شيء، عدم استشعار المسؤولية الشرعية التقصيرية أمام الله سبحانه وتعالى.

إنّ بناء رؤية ثقافية قادرة على تجديد قراءة القيم في الكتاب والسنة بأبجدية صحيحة، من خلال فقه الواقع، بكلّ مكوّناته، واستطاعاته، وعلاقاته، وتفاعلاته، على مستوى الذات والآخر، أصبحت من الضرورات الشرعية، والمطالب الحضارية. رؤية ثقافية صارمة قادرة على النقد، والتقويم، والمراجعة، والمقارنة، والمقاربة، تعيد تشكيل ذهنيّتنا الجمعية، وتعيد الاعتبار للقيم والمعايير التي تمكّننا»[1] من تجاوز أزمتنا الفكرية، وانحسارنا

= إليها، كما يغنيها الباحث الآخر في الإنسانيات، وذلك في بحثه في ثقافات المجتمعات الرعويّة والزراعية جنباً إلى جنب مع المحقّق التاريخي، وعالم الآثار، وغيرهم، حين يختص الأمر بمراجعة تجارب الأقوام والأمم والحضارات البائدة». العلواني، طه جابر، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الهادي، بيروت، ط1، 1434هـ/ 2003م، ص107.

(1) حسنة، عمر عبيد، من مقدمة كتاب: أحمد قائد الشعبي، وثيقة المدينة: المضمون والدلالات، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف، قطر، السنة، الخامسة والعشرون، ط1، 1428هـ، ص9 وما بعدها.

الحضاري، وتحقق خيرية ووسطية الأمة، ويؤهلها إلى الشهادة على الأمم الأخرى. ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البَقَرَة: 143].

«ومن ثَمَّ، حاجة الأمّة إلى الاجتهاد والتجديد المؤدّيين إلى الإصلاح الفكري، والحضور الثقافي، والشهود الحضاري، أشدّ من حاجتها إلى الغذاء والهواء»[1]. وهذا يتطلّب عملاً دؤوباً، وتضحياتٍ جساماً، وأصحاب نفوس كبيرة، وعزائم عظيمة، ليتحقّق كلّ ذلك على أرض الواقع.

وهو أمر ممكن كلّ الإمكان؛ فالإسلام يشهد للمسلم المتأخّر في الزمان بالخيريّة، والقدرة على الصلاح، وفي هذا دعوة إلى الاجتهاد، والتجديد، والإبداع، والعمل على صياغة المشروع الحضاري الإسلامي الخاصّ بأمّتنا، الذي يكون ابن عصره، ويعطي البرهان حقاً وصدقاً على مقولة: «الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان»، ولا يقود إلى هذا إلا تطبيق الإصلاح التربوي التعليمي -كما بيّنّا آنفاً- الذي يمكّن من اكتشاف سنن التسخير في الكون عن طريق جمعه بين القراءتين: قراءة الوحي، وقراءة الكون.

فـ: «الآخر غير المسلم منتصر علينا، ليس لأنّ عقائده أصحّ، ولا لأنّ الله يحبّه أكثر منّا -حاشا وكلا- ولكن لأنّه

(1) العلواني، طه جابر، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، الآفاق والمنطلقات، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1417هـ/ 1996م، ص32.

أحسن استخدام نعمة العقل في استكشاف السنن الكونية، والتعاطي معها كما هي بأدنى درجات التدخل، فيما ظلّ المسلمون، دهوراً، معلقين خارج أسوار التاريخ، يدقّون أبواب الكرامات والمعجزات تارةً، ويتطلّعون من نوافذ المهدوية تارةً أخرى، تساعدهم على ذلك قراءة خاطئة للنصوص، واستيعاب غير ناضج لأحداث التاريخ، والسيرة النبوية العطرة، وانتصارات المسلمين، حيث تقرأ الوقائع وتفسر حتى لكأنّها لا تسير وفق نظام، ولا تخضع لمنطق، ولا تجري أحداثها على أرض الواقع، وإنّما في عالم الخيال.

إنّ الرسول ﷺ وأصحابه الكرام، قد ذاقوا طعم الهزيمة، بعد أن انتشوا بفرح الانتصار، وما ذلك لهوانهم على الله عز وجل، ولا لتفريطهم في جنبه، وإنّما لأنّهم فرطوا في الشروط المادية للانتصار، ولهذا خاطبهم الباري -جل وعلا- حين منصرفهم عن غزوة أحد، قائلاً: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عِمرَان: 165][1].



(1) غاوش، أحمد، نهاية الاستثناء عندما يصالح المسلم عالمه، مجلة رؤى، مركز الدراسات الحضارية، باريس، العدد 21-22، 2004م، ص89.

(الدّينيّ) و(المدنـيّ)
ثُغُرات لا تُسدّ

سميّة بن حسّانة[1]

الإصلاح الديني:

مثّل الإصلاح الدّينيّ، كما هو معروف، الإشكاليّة المحوريّة للفكر العربي الإسلامي المنتمي إلى عصر النهضة. ويتماهى جوهر مضمون هذا الإصلاح مع تنقية الدّين الإسلامي، وتحديثه باستعمال مبادئ العقل، والنقد، والاجتهاد، مع الأخذ عن الحداثة الغربيّة ما يتّفق مع قواعد هذا الدّين.

وتمّت الدّعوة إلى هذا الإصلاح، بصفته مقدّمة إلى إصلاح أعمّ يشتمل على مجالات المجتمع الأخرى، لعلّ أبرزَها

---

(1) باحثة من تونس، متخصصة بقضايا العولمة. مُدرِّسة جامعية في كلية الآداب - صفاقس - تونس.

المجالان السياسي والاجتماعي. وقاد هذه الدّعوة إصلاحيّون مسلمون أغلبهم عرب، كانوا مؤمنين بضرورة التغيير، ومتأثّرين بالفكر الغربي الحديث. يُضاف إلى هذا امتلاكهم الثقافة العربيّة الإسلاميّة بطبيعة الحال. وترأّس هذه الحركة الإصلاحيّة كلّ من **جمال الدّين الأفغاني** (ت 1897م)، **ومحمد عبده** (ت 1905م)، ثمّ التحق بهما **رشيد رضا** (ت 1935م)، **وعبد الرحمن الكواكبي** (ت 1902م).

وتمثّلت غايتها في الخروج من حالة التخلّف، التي كانت عليها الأمّة العربيّة الإسلاميّة، وإدراك مرحلة النهوض والارتقاء؛ فقد كانت حينها تمرّ بظروف عصيبة، انتقلت أثناءها من التبعيّة العثمانيّة إلى الاستعمار الأوربي. فالدّعوة، إذاً، إلى إصلاح دينيّ داخل العالم العربي الإسلامي دعوةٌ مطروحة من قبل، بيد أنّ طرحها أضحى -كما يبدو- أكثر إلحاحاً في هذه اللّحظة التاريخيّة الرّاهنة، ويعود هذا، وفق ما نرى، إلى أمرين رئيسين:

- **الأمر الأوّل**: تزايد حضور الظاهرة المعروفة بالإسلام السياسي في البلدان العربيّة؛ إذ من الجليّ أنّ الأمور تجاوزت عندنا -نحن العرب- ما اصطُلح على تسميته، في فترة معيّنة، بعودة المقدّس، ووصلت إلى حدود خطيرٍ بعضُها، قد لا يكون أبعدها انهيار المجتمعات، والدّخول في صراعات دمويّة.

- **الأمر الثاني**: ترافق هذا التفاقم مع تدهورٍ عامّ في كلّ المجالات، تعرفه، على وجه التحديد، الدّول التي باتت تُعرف بدول ثورات الرّبيع العربي. وهو تدهور سياسي وأمني في أساسه،

بحسب ما نرجّح، ثمّ سرعان ما صار شاملاً المجالات الأخرى؛ الاجتماعي، والاقتصادي، والمالي.

وحصل، بُعيد إزاحة الرّؤساء الحاكمين، إزاحةٌ مسّت من هيبة الدّولة، وزعزعت أجهزتها، فَسادَ الانفلاتُ والفوضى، وانعدم الانضباط، وظهرت كلّ الاحتجاجات والمطالب دفعة واحدة، وأصبح جليّاً أنّ الحكومات الجديدة تجد عسراً كبيراً في إدارة كلّ الشؤون، لا سيّما الشأن المالي. كما صارت الشّعوب داخل الأقطار المعنيّة تواجه الصعوبات المتزايدة لتوفير مستلزماتها الأكثر إلحاحاً، واتّضح هكذا، أنّ الأمور تسير باتّجاه الأسوأ.

التنمية والتقدم:

ولعلّنا في غير حاجة إلى أن نستخلص أنّ هذا الترافق؛ ترافق تفاقم ظاهرة الإسلام السياسي مع تدهور الأوضاع جميعها، ينذر بمخاطر كبيرة ووشيكة، فقد تستفحل الأمور، وتعجز الدّول عن البقاء. وعندئذ، لن تستحيل التنمية والتقدّم باعتبارهما المطمح الأبعد؛ بل إنّ ما سيكون متحقّقاً فعلاً لحظتها، هو مزيد من التأخّر. ولهذا السّبب رجّحنا، متفهّمين، أن تكون الدّعوة إلى إصلاح دينيّ أكثر إلحاحاً من أيّ وقت مضى.

إلّا أنّنا لا نرى سبيلاً إلى تحقيق التّنمية والتقدّم إن ظللنا قابعين داخل دائرة المنظومة الدّينيّة، التي أشرنا إليها في العنوان بلفظة (دينيّ)، وهذا لاعتقادنا بأنّها لا تتواءم مع منظومة أخرى اخترنا تسميتها بـ: (المدني)، ونزعم أنّها هي الحاضنة لفكرة التّقدّم. وقد عبّرنا عن انتفاء التّلاقي بينهما بالثُّغرات، التي لا

تسدّ. والثُّغرة «ج ثُغَر، وثُغُرات: شقّ وخرق من جانب إلى آخر، فُتحة، فُرجة، ثَقب (...) (سَدَّ ثُغْرَة)..»[1]. وهذه الفرضيّة (فرضيّة انعدام التواؤم بين المنظومتين) هي التي سنحاول إثباتها في هذه المداخلة. ونودّ، هنا، تقديم التوضيح الآتي المتعلّق بأحد منطلقاتنا في التعامل مع المعرفة والفكر: استعملنا مصطلح الفرضيّة لنبقى، على الرغم من صرامة الالتزام الفكري، محافظين، عن يقين، ودون مواربة، على روح المعرفة والعلم، حيث تشكّل النسبيّة أحد مكوّنات هذه الرّوح.

المقصود بالديني والمدني:

سننطلق، في تحديد مقصودنا بكلمتي (الدّيني) و(المدنيّ)، من تعاريف موجودة في بعض المعاجم:

1- يعرّف معجم في العلوم الإنسانيّة الدّين بإيراد عدد من النقاط، سنأخذ منها ما يعنينا ممّا يتّصل بأغراضنا في هذا العمل. والذي يعنينا أنّ هناك تصوّراً أوّلاً للدّين «يقول بوحدة الظاهرة الدّينيّة الأساسيّة. ففيما يتجاوز التاريخ، وتنوّع التمظهرات العينيّة، نجد ماهيّة واحدة للدّين. هذه هي، على سبيل المثال، أطروحة الإنسان الدّينيّ، التي يدافع عنها التيار الظاهراتي (...). وتعبّر وحدة الظاهرة الدّينيّة عن نفسها من خلال الإيمان بوجود عالم غير مرئيّ، مفارق ومقدّس، مأهول بالأرواح، أو بالآلهة، وإليه يتقدّم الناس باستمرار بالنمط نفسه من العبادة، من الشّامانيّة إلى

---

(1) المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة، ص164.

المسيحيّة، من العبادات الشيطانيّة إلى الكونفوشيوسيّة؛ إذ لا تُعَدُّ كلّ العقائد أكثرَ من تمظهرات مختلفة لوضعيّة عقليّة واحدة تعبّر عن نفسها، من خلال رسيمة تمثّل واحدة (...) يُعَدُّ الدّين، على الإجمال، نظامَ عقائد مع هرم آلهته، وقصّة الخلق وأساطير الأوّلين والأخلاق، بما فيها من الممنوعات والفرائض، القيم والمحرّمات، الطقوس والاحتفالات، الصلوات ومواضيع العبادة والأشخاص الذين يختصّون بالتوسّط مع الأرواح»[1].

2- ويحدّد معجم فرنسيّ المعاني المرتبطة بلفظة مدنيّ التي تقابلها، بالفرنسيّة، لفظتا (civil) (civique)، اللّتان سنستفيد من كلتيهما بالإشارة إلى دلالات سنأخذ أبرزها:

- تدلّ مدنيّ (civil) على:

- ما يتعلّق بمجموع المواطنين؛ الحياة، والمجتمع المدني، والحرب الأهليّة الحاصلة بين مواطنين ينتمون إلى الدّولة نفسها.
- ما يتعلّق بالعلاقات بين الأفراد: مثلما تعني ما هو غير عسكري (...)، وما هو غير دينيّ.
- على مراعاة أصول التعامل الجيّد داخل المجتمع، وهي اللّطف، الودّ، المجاملة، الكياسة، التهذيب.

- أمّا المدني بمعنى (civique)، فمضمونها ذو صلة:

- بالمواطن، وبالحقوق والواجبات المدنيّة.

---

(1) معجم العلوم الإنسانيّة، 2009م، ص412-413.

- بالمواطن الصالح، وبالشجاعة والفضائل المدنيّة.
- كذلك بالحسّ المدني، والرّوح المدنيّة[1].

وتأليفاً بين كلّ هذه المعاني، وتطويعاً لها، خدمة لفرضيّتنا، نحدّد ما نقصده بكلّ من (الدّينيّ) و(المدنيّ):

نعني **بالدّينيّ**: منظومة النّظر ذات الأساس السماوي المفارق، وذات الصّلة بمستويات الظاهرة الوجوديّة جميعها.

ونعني **بالمدني**: منظومة النّظر ذات الأساس الأرضي المحايث، والمرتبطة، بدورها، بالمستويات عينها للظاهرة الوجوديّة.

توضيح:

ونرغب، هنا، في تقديم هذا التوضيح: آثرنا استخدام مفردة (المدني)؛ لأنّها بدت لنا الأنسب لحمل الدّلالة الواسعة، التي رمنا تحميلها إيّاها، ولكونها تقابل، في الأصل المعجمي، كلمة الدّيني كما لاحظنا. فنحن، لم نفضّل، مثلاً، لفظة (الدّنيويّ) لكونها ذات معنى عام خالٍ، على ما يظهر، من أيّة رؤية، أو موقف موضوعيين. وكذلك، فعلنا مع مصطلح (العلمي). فنحن لم نفضّل استخدامه، على دقّة معناه، نظراً لانحصار دلالته في تلك الحصيلة، التّي ينتجها المنهج الوضعي التجريبيّ.

سنصنّف ما عبّرنا عنه بمستويات الظاهرة الوجوديّة في خمسة مستويات، وسندرس، ضمن كلّ مستوى، ثُغرة من الثُّغرات

(1) Le nouveau petit robert, 2009, pp. 441- 442.

الموجودة بين منظومة (الدّينيّ) ومنظومة (المدنيّ). وهكذا، تصبح لنا ثُغرات خمس أعطيناها التسميات الآتية: الثُّغرة الكونيّة، والثّغرة الحياتيّة، والثغرة الإنسانيّة، والثغرة المنهجيّة، والثغرة الفنيّة. وستُقدّم كلّ ثغرة، من الناحية المنهجيّة، من خلال ذكر مكوّنات رؤية (الدّينيّ)، ثمّ بيان تضادّها مع رؤية (المدنيّ). ويشكّل عرضُ هذه الثُّغرات صُلب المداخلة. وسيقع، أثناء عرضها، الاعتماد على النص الأول المؤسّس للمنظومة الدّينيّة، التي تعنينا ويستدعيها الشاغل المحوريّ لهذه النّدوة. ونقصد، بطبيعة الحال، القرآن. وستلي ذلك حصيلة تأليفيّة استخلاصيّة تطرح البديل الممكن.

1- الثّغرة الكونيّة:

تتشكّل الرّؤية الدّينيّة للكون، على الأرجح، من مكوّنات رئيسة أربعة:

أولاً: يتماهى المكوّن الأوّل منها مع الاعتقاد بوجود إله خالق لهذا الكون، يتّسم باللّامرئيّة والتّعالي، وينبغي الإيمان به وإطاعته؛ إذ تقول آية من سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يُونس: 3].

ثانياً: ويتماهى المكوّن الثاني مع القول بالمصدر السّماوي للإنسان، فقد أنزله الإله على الأرض، بعد أن كان في مكان آخر هو الجنّة، وذلك لمخالفته ما أمر به حين أغواه امتداده الأنثوي

حوّاء بذلك. تقول الآيتان الخامسة والثلاثون، والسّادسة والثلاثون من سورة البقرة: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿35﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، فكان أن أضحى الإنسان على الأرض مكلّفاً ومنذراً. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: 48]، فإن آمن وفعل خيراً فسوف يثاب، وإن كفر وفعل شرّاً فسوف يعاقب.

وإضافة إلى هذين الكائنين المرئيين المنزلين من السماء، وبالارتباط بهما، نجد كائنات أخرى غير مرئيّة هي **الشيطان والملائكة**. ودور الأوّل هو ممارسة الغواية ضدّ الإنسان، فنحن نقرأ في سورة الحجر: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿39﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: 39-40]. أمّا دور الثانية، فتسجيل ما يصدر عن الإنسان من الأعمال خيرها وشرّها؛ إذ نجد في سورة فاطر: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 1].

ثالثاً: يتجسّد المكوّن الثالث من مكوّنات الرّؤية الدّينيّة للكون في الإيمان بوجود يوم للحساب، وهو يوم يبعث فيه خالق الكون كلّ البشر، الذين عاشوا على هذه الأرض ليحاسبهم على أعمالهم. يقول تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿18﴾ أَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْمَأْوَىٰ نُزُلًۢا

بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٩﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السَّجدَة: 18-20].

رابعاً: فيما يتجسّد المكوّن الرّابع والأخير في الاعتقاد بثنائيّة الحياة؛ إذ توجد الحياة الدّنيا، التي يحياها البشر على وجه الأرض، وهي حياة فانية، وتوجد الحياة الآخرة، وهي حياة خالدة، فـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [يُونس: 63-64].

تضارب الرؤى الدينية مع الرؤى العلمية:

تتضارب هذه الرّؤية الدّينيّة للكون مع الرّؤية العلميّة المقدّمة عنه تضارباً كليّاً، وسندرسها من زاويتين، نعبّر عن الأولى بزاوية الضبط المنهجي العلميّ، ونعبّر عن الثانية بزاوية المؤثّثات التي تشغلها.

أ- زاوية الضبط المنهجي العلمي:

نعرف أنّ العلم لا يُدخل، ضمن دائرة اهتمامه، ما لا يخضع للتجربة الحسيّة، ومن هنا يتباين مع رواية الدّين؛ لأنّ خالق الكون المتعالي لا يشكّل مجالاً من مجالات بحثه، والأمر نفسه حاصل مع الأمكنة السّماويّة غير المرئيّة، والمآل الغيبيّ الأبديّ، وأيضاً، الكائنات غير المتعيّنة ماديّاً. فلا السّموات بمعناها الدّينيّ، ولا الجنّة والنّار، ولا الشّيطان والملائكة، بمواضيع

قابلة لأن يدرسها العلم، هذا ما يخصّ زاوية الضبط المنهجيّ العلميّ.

ب- مؤثثات الرؤية العلمية للكون:

أمّا ما يخصّ زاوية مؤثّثات الرّؤية العلميّة للكون، فيمكننا إيراد مؤثّثين محوريين:

- **المؤثث الأوّل هو الفهم العلمي لأصل الكون:** وجوهر هذا الفهم قول بأنّ وراء وجوده انفجاراً هائلاً حصل منذ ما يقرب من أربعة عشر ملياراً من السّنين (Big bang CNRS)، وهو الذّي أدّى إلى كلّ هذه المجرّات والكواكب. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الفهم ظلّ، لعقود عديدة خلت، وبشهادة العلماء أنفسهم، مجرّد فرضيّة، بيد أنّ الاكتشافات المتلاحقة ذات الصّلة بالفضاء، والكون عامّة، أضحت تؤيّد باستمرار هذه الفرضيّة، وصارت، في الفترة الأخيرة، على قدر كبير من الوجاهة والموثوقيّة، وهو الأمر الذي تمّ جرّاء التطوّرات التقنيّة المذهلة؛ التي حصلت في كلّ الأجهزة المخصصة لاستكشاف الكون، ولعلّ أحسن دليل على هذا الذي نقول ما جاء في مقال ورد في أحد أحدث أعداد مجلّة (علوم وحياة) (sciences et vie) من أنّ ما بقي على الفلكيّين معرفته فيما يرتبط بأصل الكون يمثّل نسبة (5%) فحسب. يقول هذا المقال: «ما نلاحظه أنّ الفلكيين يتحدّثون، اليوم، بحذر عن (600 و700) مليون، التي تفصلهم عن البيغ بانغ. إنّهم رجعوا بعد إلى نحو (95%) من تاريخ

الكون، لكن الـ (5%) المتبقيّة ستشكّل صعوبة بالنسبة إليهم» (Sciences et Vie, 2012, p.103).

- أمّا المؤثّث الثاني، فهو الأصل الأرضيّ، لا السّماويّ للإنسان: فالرّواية العلميّة للكون ترى أنّ وجود الإنسان على الأرض تمّ في فترة لاحقة من وجودها، إذ يقدّر عمر الأرض مثلما هو متداول بنحو (4,5) أو (5) مليارات من السنين. بينما لم يظهر الإنسان على هيئة قريبة من هيئته الحاليّة إلّا منذ آلاف السّنين. والأرجح أنّه سليل الثدييّات؛ التي استطاعت العيش والتكاثر إثر انقراض الدّينصورات منذ (65) مليون سنة (Wikipédia).

وتجدر الإشارة إلى أنّه يوجد علم بأكمله مهتمّ بتطوّر الإنسان من هذه النّاحية هو علم الإناسة الإحاثيّ (La paléoanthropologie)، كما ترى الرّواية ذاتها أنّ الإنسان عرف مساراً طويلاً ومعقّداً، ومراحل عديدة على هذا الكوكب قبل أن يصل إلى الحالة التي هو عليها الآن، شأنه في هذا شأن بقيّة الكائنات الحيّة، وهكذا تتضارب هذه الرّواية مع رواية «الدّينيّ» القائلة بالوجود المنزل والمكتمل للإنسان.

2- الثّغرة الحياتيّة:

يتشكلّ المعنى؛ الذي يمنحه «الدّيني» لحياة الإنسان ممّا يمكن ضبطه في أربعة أركان:

أوّلاً: يرى «الدّينيّ» أنّ حياة الإنسان على وجه الأرض ليست سوى حياة فانية ستعقبها حياة أخرى خالدة؛ فهي، إذاً،

مجرّد معبر لما يأتي بعدها، ولهذا على الإنسان أن يعيش وهو على وعي دائم بهذه الحقيقة. ورد في سورة الأنعام: ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعَام: 32].

ثانياً: يرى «الدّيني» أنّ على الإنسان أن يحيا وهو مؤمن بالله، وبتدخّله في شؤون الأرض، فهو ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السَّجدَة: 5]. ويعدّ أنّ من لا يكون كذلك، فهو كافر تجب معاقبته في الدّنيا والآخرة. فقد يقتل في الدّنيا ثمّ يحرق في الآخرة. جاء في القرآن ما يأتي: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النّحل: 106].

ثالثاً: تفرض الرّؤية الدّينيّة لحياة الإنسان أن يكون مشدوداً بصفة دائمة إلى ما هو منزّل ومقدّس؛ ذلك أنّه على المؤمن أن يلتزم بتعاليم دينه كاملة، سواء ما تعلّق منها بالمعتقدات، أو بالشعائر والمعاملات. يقول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [المَائدة: 7]. وهكذا، تكون حياته على نمط حياة الإنسان المتديّن، فلا سبيل إلى الاجتهاد الشخصي، أو التحرّر الذّاتي، إنّما الممكن هو الامتثاليّة، والجماعيّة.

رابعاً: يتلوّن التعامل مع الآخر، المختلف أو غير المختلف، داخل الرّؤية الدّينيّة نفسها بلون الدّين؛ فتعاش الحياة حينها، من جهة كونها حيّزاً مشتركاً، عيشاً يوقفه عدد من الحدود، وهذا

لأنّها ليست حياة بين أفراد من البشر؛ بل حياة بين مؤمنين وكافرين؛ فـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التّغابُن: 2]. ولا تتّفق كلّ هذه الرّؤى الدّينيّة الجزئيّة لحياة الإنسان مع الرّؤى الجزئيّة المدنيّة للموضوع نفسه. وسنصنّف هذه، أيضاً، إلى أربع، تكاد تقابل كلّ واحدة منها رؤية بعينها من رؤى (الدّينيّ).

أ) نزعم أنّ (المدنيّ) لا يعترف إلّا بحياة واحدة، هي الحياة التي يعيشها الإنسان على هذا الكوكب. وندعم كلامنا هذا بإشارة موجودة في إحدى الموسوعات الفلسفيّة، مفادها الضّمني أنّ (المجتمع المدني)، واقعاً ومصطلحاً، جاء بعد ذلك المهاد الفلسفي العلمي؛ الذي عرفته أوربا، حيث تمّت الدّعوة إلى القطع مع السّماء، وتركيز كلّ الجهود على الأرض. وتحدّد هذه الموسوعة تاريخاً دقيقاً هو (1821م)، قام فيه **هيغل** ببلورة مصطلح (المجتمع المدنيّ) بلورة منهجيّة، وذلك في كتابه **(مبادئ فلسفة الحق)**[1].

ب) لا يفرض (المدنيّ) على الإنسان أن يكون مؤمناً، فهو يترك له حرّية العيش معتنقاً ما شاء من المعتقدات.

ج) حوّل (المدنيّ) طبيعة التزام الإنسان داخل المجتمع، الذّي يعيش فيه؛ فما عاد مطالباً بأن يظلّ مشدوداً، بصفة دائمة، إلى نصّ منزّل ومقدّس، طامعاً في الجنّة، أو خائفاً من جهنّم،

(1) Encyclopédie philosophique Universelle, p. 325.

وإنّما بات له الحقّ في أن يعيش حياته بحرّية، ولكن في كنف المسؤوليّة.

د) لا يضع (المدنيّ)، داخل المجال التعايشيّ بين الأفراد، بقصد العمل المشترك، حدوداً من نوع دينيّ؛ فالمصلحة المتبادلة، ونفع الذات والغير، ومساعدة الآخر تطوّعاً، هي أسس التّعامل بين النّاس. وبناء على هذا، نشأ، منذ أكثر من قرنين تقريباً، ما بات يعرف بالمجتمع المدنيّ. وبإمكاننا أن نسند هذا الذي ذهبنا إليه بفكرة سيقت في كتاب بعنوان (**الفرديّة والمجتمع المدنيّ**)، وفحواها أنّ «**البلد الأكثر ديمقراطيّة على وجه الأرض هو الّذي يستخدم فيه الرّجال في عصرنا، وفي غاية الإتقان، فنَّ العمل بشكل مشترك لتحقيق أهدافهم المشتركة**»[1].

3- الثّغرة الإنسانيّة:

أقمنا الفهم الدّينيّ للذّات الإنسانيّة على أساسين محوريين:

أولاً: يتطابق أوّلهما مع اعتبار الإنسان عبداً لله. يقول تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البَقَرَة: 186]. ويبدو أنّه لزام على الإنسان أن يستبطن هذه الوضعيّة، فيذكر الإله الخالق، ويشكره، ولا يكفر به، مع الاستعانة بالصبر والصّلاة. جاء في سورة البقرة: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿152﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 152-153].

---

(1) الفرديّة والمجتمع المدنيّ، 2008م، ص50.

ثانياً: ويتطابق المحور الثاني مع انتفاء أن يكون الإنسان سيّد قدره، وذلك لكون الأقدار بيد الخالق لا المخلوق، والأرزاق ذاتها قد تخرج عن دائرة مسؤولية العبد؛ فـ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [التغابن: 11]، و﴿قُلْ إِنَّ رَبِّى يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَيَقْدِرُ لَهُۥ وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [سَبَإ: 39]. ومن المنطقي أن تكون مثل هذه القراءة لمنزلة الإنسان في الكون متناقضة مع قراءة ثانية تجعل منه كائناً حرّاً ماسكاً بزمام مصيره. ويسعى، بإصرار، بقصد تحسين شروط وجوده على الأرض. ولا أدلّ على ذلك من أنّه تمكّن فعلاً من تطوير ذاته، والنّهوض بوضعه، فخرج من حالة البدائيّة المتوحّشة؛ التي كان عليها، وصار على ما هو عليه الآن. فهو، إذاً، لم يكسب الأرزاق فحسب؛ بل صنع الآلات والأجهزة، وأنتج المعارف والعلوم، وأبدع الفنون، وحقّق الانتصارات في كلّ الميادين.

4- الثّغرة المنهجيّة:

تتعامل المنظومة الدّينيّة -حسب رأينا- مع الظواهر الإنسانيّة والاجتماعيّة، إجمالاً، تعاملاً تقويميّاً، فهي تنظر إليها من زاوية وجود مدوّنة تشريعيّة سابقة، تحاول أن تبحث في مدى مواءمتها لها، ثمّ تحكم عليها فيما بعد حكماً تقويمياً. وهي تتوسّل، غالباً، بجملة من الأزواج مثل (الحلال والحرام)، و(المؤمن والكافر)، و(أصحاب الجنّة وأصحاب النّار)، و(الحسنات والسيّئات)، و(الثواب والعقاب). ومهما كانت درجة جدّة هذه الظواهر فإنّها

تجذب، دائماً، إلى ما هو سابق حتّى يتمّ الحكم عليها، وهي الغاية، التي تبدو الأهمّ بالنسبة إلى هذه الرّؤية. فالظواهر ليست موضوعات للبحث والتحليل بقصد التطوير ونفع النّاس؛ بل هي مواضيع للتقويم الدّيني فحسب. وهو ما يتباين، بطبيعة الحال، مع الرّؤية المقابلة؛ حيث تعمل المناهج العلميّة على دراسة كلّ الظّواهر الواقعة داخل دائرة نظرها. وتتسلّح هذه المناهج، مثلما هو معروف، بآليّات عديدة منها: الاختبار، والتجربة، والتصنيف، والتحليل، والمقارنة، والتفسير، والاستقراء، والاستنتاج... وهذه جميعها آليات تنتج المعرفة والعلم الضروريين للتنمية والتقدّم؛ باعتبارهما الغاية المرجوّة.

5- الثّغرة الفنيّة:

يُبنى الموقف العام للمنظومة الدّينيّة من الفن -حسب اعتقادنا- من مواقف فرعيّة ثلاثة:

أ- الموقف الأول:

حرّم الدّين الإسلاميّ، عند مجيئه، أيّ فن مجسّم، ويفسّر هذا بالخشية من عودة الوثنيّة إلى المجتمع الإسلامي الناشئ؛ إذ نقرأ في سورة يونس: ﴿وَلَا تَدۡعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَۖ فَإِن فَعَلۡتَ فَإِنَّكَ إِذٗا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: 106].

ب- الموقف الثاني:

إنّ المنظومة الدّينيّة تحرّم، غالباً، وعلى نحوٍ غير مباشر، لكنّه واضح، الفنونَ التي تحتاج إلى مشاركة المرأة؛ وذلك لأنّ

قيوداً جسديّة ومظهريّة عديدة مفروضة عليها، على رأسها ضرورة تغطية أكثر ما يمكن من جسدها. نجد في سورة النور قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ﴾ [النُّور: 31].

ج- الموقف الثالث:

هو ما قد يعدّ احتراس المنظومة عينها من الفن، فخصائصه لا يرضى عنها (الدّينيّ)، لعلّ من أبرزها حرّية التعبير، التي تصل، عادة، إلى حدّ طرح الأسئلة المرتبطة بما هو ثابت داخل التعاليم الدّينيّة. يقول (**ماكس فيبر Max weber**) (1864-1920م) حول علاقة الدّين بالفنّ: «وجه المسألة (ويقصد وجود تجانس في الأصل بين الدّين والفنّ) تبدّل يوم برزت فكرة الفن للفن، بعدما أدركت التّعقّلية العقلانية للحضارة خصوصيّة الفن نشاطاً إنسانيّاً. منذ ذلك الحين، بات الفنّ مشبوهاً في نظر الأديان، لاسيما مع ظهور الطوائف المتشدّدة، التّي عدّت التظاهرات الجماليّة الخارجيّة الصرف تابعة لميدان عبادة الأوثان». (فروند.ج، د.ت، ص90).

ونودّ لفت الانتباه، أيضاً، إلى أنّ قلّة عدد الفنون، التّي تطوّرت داخل الحضارة العربيّة الإسلاميّة، قد تدعم طرحنا. ويتعلّق الأمر بفنّ الخط، وفن المعمار، ونوع، فحسب، من الرّسوم، وهذه الرّسوم هي «الشّارات النباتيّة، والمركّبات

المعماريّة، والنّسوج التشكيليّة، تقرّ هندسة وتجسيم الحيوانات، وأخيراً الوصول إلى تصوير الوجه، والجسم الإنساني، في جداريات القصور، وفي فنّ «تزيين الكتب» كالمقامات...» (بلحسن، 2000م، ص567-568).

ويغاير كلّ هذا الذي كنّا بصدد ذكره موقف المنظومة المدنيّة من الفنّ مغايرة مطلقة؛ إذ نخال أنّ «المدنيّ» لا يرفض الفنّ؛ بل يقبل به ويدعمه، فالفنّ جزء لا يتجزّأ من حياة الإنسان، والدّليل على هذا أنّه ظهر منذ أقدم العصور مثلما هو معلوم، ثمّ إن تطوّر مسيرته واكب تطوّر مسيرة الإنسان، فكلّما تقدّم هذا تقدّم معه ذاك .

وبناء عليه، يعسر تصوّر أن يعيش الإنسان، راهناً، دون الفنون، أو دون بعضها. كما يعدّ الفنّ أداة الإنسان للتعبير عن ذاته بكلّ ما يعتمل فيها من مشاعر، وأسئلة، ورغبات، وأحزان، وهو؛ لهذا السبب، ضرورة حيويّة بالنسبة إليه. وأخيراً، يجوز عدّ الفن الجانب الجمالي والأدبيّ المعنويّ لتقدّم الإنسان الحضاري في عمومه.

خلاصة:

بوسعنا، الآن، أن نتساءل: ماذا يمكن أن نستخلص من كلّ هذا الذّي قدّمنا؟ تمثّل كلّ من منظومتي (الدينيّ) و(المدنيّ) وعيين بالوجود متباينين:

وعي قوامه الاعتقاد بالمفارق، والمنزّل، والمقدّس، والماضوي، والعبودي، والأخروي، ووعي آخر قوامه المحايث، والأرضي، والتطوري، والعلمي، والمجتمعي.

وعساه من الجائز لنا أن نضيف، فيما يتعلّق **بالوعي الأوّل**، أنّ الأمر يزداد سوءاً عند نقل المسألة من مستوى النصّ إلى مستوى الممارسة؛ إذ أمسى الدّيني الممارس على درجة كبيرة من الخطورة، بعد أن اقترن بأشكال عديدة من العنف. ولذلك، نرى أنّ هذا الوعي لا يتناسب مع الأهداف التي تنشدها، وليس من المنطق والحكمة في شيء أن يستخدم المرء الوسائل التي لا تقوده، بطبيعتها، إلى الأهداف المرجوّة. وفي المقابل، نعتقد أنّ **الوعي الثاني** يتّسق مع ما نروم الوصول إليه من تنمية وتقدّم. ولا أدلّ على هذا الاتّساق من تلاقي مضامين كلّ منهما مع المضامين المشكّلة لهذا الوعي؛ لنقرأ معنى التنمية، ثمّ معنى التقدّم.

معنى التنمية:

تعني كلمة (التنمية)، عموماً، التوسّع، أو النمو، أو التحسّن في المِلك أو الأوضاع، وهي سياسة تلجأ إليها الدّولة للتخلص من التبعيّة الاقتصادية، والنهوض في جميع القطاعات السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة للدّولة، وذلك بتحسين نوعيّة الإنتاج، وارتفاع مستوى الدّخل. «والتنمية تتطلّب توجيه مجمل الموارد الماديّة والبشريّة نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني، بالدّرجة الأولى، التنمية الاقتصادية، التي تؤدّي، بالضرورة، إلى التنمية الاجتماعيّة الشاملة». (غريغوار وباتشيكو، 2012م، ص207).

معنى التقدم:

أمّا التقدّم، فيعني «الحركة، التي تسير نحو الأهداف

المنشودة والمقبولة، أو الأهداف الموضوعيّة، التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدّم على مراحل، تكون كلّ مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السّابقة، كما تسيّر الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثّقافة والقدرة الإنتاجيّة، والسيطرة على الطبيعة». (غريغوار وباتشيكو، 2012م، ص207).

ومن هنا، نرى أنّ الأجدى هو التخلّي عن منظومة الدّينيّ ليقع تبنّي منظومة المدنيّ، فقد أدّت تلك دورها التّقدّمي في فترة من تاريخ الإنسان، وحين كانت المرحلة تقتضيها فعلاً، فقد ارتقى من التعقل الأسطوري للكون إلى التعقّل الدّيني له. وما ينبغي أن يكون، الآن، استجابة جديدة بوعي جديد لتحدّيات المرحلة المعاصرة. يقول (**إميل دوركايم Emile Durkheim**) (1858-1917م): «إنّ الأشياء الكبرى من الماضي، تلك التي كان يتحمّس لها آباؤنا، لم تعد تبعث فينا الحماسة نفسها، سواء لأنّها قد دخلت في الاستعمال اليومي إلى درجة أنّنا أصبحنا لا نعيها كما ينبغي، أم لأنّها لا تستجيب لطموحاتنا الحاليّة.

إنّ الفكرة، التي تتبنّاها المسيحيّة حول العدالة والأخوّة الإنسانيّة، تبدو لنا، اليوم، كأنّها تترك مكاناً شاسعاً متّسعاً للامساواة غير العادلة، وإن رحمة المسيحيّة تجاه المحرومين نعدّها، مثلاً، أفلاطونيّة؛ فنحن، اليوم، نريد رحمة أكثر نجاعة وفعاليّة. وبكلمة: إنّ الآلهة القديمة تشيخ وتهرم أو تموت، ولكنّ هناك آلهة أخرى لم تولد بعد، وسوف يأتي يوم تعرف فيه

مجتمعاتنا من جديد ساعات من الغليان الخلّاق، حيث تبرز فيه مثاليّة جديدة، وصيغ جديدة. وسوف تقود هذه المثاليّة المجتمعات الإنسانيّة من جديد». (إ. دوركايم، د.ت، ص610-611).

وزبدة الطرح أنّ ما نحتاج إليه، حاضراً، هو -وفق ما نرى- ليس إصلاحاً داخل المنظومة الدّينيّة، وإنّما تغيير جذريّ لكيفيّة تعاملنا معها. أمّا إن كان لا بدّ من الدّين، لهشاشة نفسيّة الإنسان، ولاتّسامه بما يسمّى القلق الميتافيزيقيّ، فليكن محافظة على نواته فحسب، ونقصد حالة الإيمان بالله، ولتتحيّز هذه الحالة في القلب بصفتها حالة شخصيّة حميميّة لا تُفرض فرضاً، ولتظلّ بعيدة عن رنق السياسي، وكدر اليوميّ، حرصاً على قداستها وجمالها، وعسانا نلفي أنفسنا حينها مطبّقين، كما فهمنا على الأقلّ، شعار (**مؤمنون بلا حدود**).



قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية والمعربة:

- بواز، ديفيد، الفرديّة والمجتمع المدنيّ مفاهيم اللّيبرتاريّة وروّادها، ترجمة صلاح عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي حدادين، رياض الرّيّس للكتب والنشر، سلسلة مصباح الحريّة، الأردن، ط1، أيار/مايو 2008م.
- الخشن، حسين، الإسلام والعنف: قراءة في ظاهرة التّكفير، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط1، 2006م.
- دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانيّة، ترجمة جورج كتورة، هيئة أبو ظبيّ للثقافة والتّراث، أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة: كلمة، ط1، 1430هـ-2009م. ومجد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت .
- فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبلي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د.ت) .
- القرآن.

- مرشو، (غريغوار منصور)، وباتشيكو، (خوان أنطونيو)، العقلانيّة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة حوار مع الغرب، ط1، دار الفكر، دمشق، 2012م.
- مركز دراسات الوحدة العربيّة والجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع، الدّين في المجتمع العربي، بيروت، ط2، نيسان/ أبريل 2000م.
- المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط1، (د.ت).

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Encyclopédie philosophique Universelle, Les notions philosophiques Dictionnaire1 Presses Universitaires de France.
- Le nouveau petit robert 2009, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française.(2009). Nouvelle édition millésime.
- Remonter le temps et s'approcher du bigbang. (2012). In Sciences et vie, Numéro hors série.

المواقع على الشبكة العنكبوتيّة:

- Big Bang CNRS-Saga Science: www.cnrs.fr/cw/dossiers/dosbig
- Le Big Bang et l'expansion de l'univers: atunivers.free.fr/univers/bigbang.html
- Origine évolutive de l'Homme: fr.wikipedia.org/wiki/Origine_évolutive_de_l%27Homme

الليبرالية وتمثّل الحريّة عند الرواد النهضويين

التباسات المفهوم والعلاقة

عبد الله هداري[1]

توطئة في الإشكال المفاهيمي:

يعرف المفهوم مراحل حياتية متداخلة؛ منها المرتبط بظروف الولادة، والمرتبط بالنشوء والترحل، والتفكيك وإعادة التركيب، والترسبات، التي تلبس المفهوم أشكالاً وصوراً، وتضيف معاني، من خلال توظيفات هذا الأخير في مجالات يتمّ استدعاؤه إليها بقصد خدمة أغراض معيّنة؛ لتتركّب، في نهاية المطاف، مفاهيم تشعبية غالباً ما تتستّر في عباءة التسمية الأولى، دون أن تعنيها،

(1) باحث من المغرب، ماجستير من كلية الآداب - جامعة السلطان مولاي سليمان - مدينة بني ملال - المغرب.

أو تعني جلّها في تكاملها الأول. إننا أمام وجود خصب متحرّك باستمرار، في تكاملٍ يحاكي حركية الوجود الإنساني وحياته؛ لهذا يمكن، بدايةً، تقرير أنّ ادعاءات الدراسة الموضوعية، الدقيقة، المستوعبة...، لا رصيد لها في تحصيل المعنى ضمن دائرة الأفق المفهومي.

هذا الذي حاولنا وصفه كان واجهة إشكاليّة صعبة الاختراق، جعلتنا نتوقّف، أكثر من مرّة، في محاولة الكتابة عن الليبرالية في علاقتها الممكنة بالإصلاح (روّاده)؛ إذ في كلّ مرة تتهشّم تأويلات الباحث أمام التشذّر المعرفي/الاجتماعي/السياسي لموضوع النهضة في عموم إشكالاتها، التي تنازعت الأطراف الإيديولوجية، زمناً، في قراءتها من زوايا أحادية، إلى جانب التوجيه السياسي والظرفي المكاني/الزماني، الذي أسهم، هو الآخر، في تحديد العديد من الصور التي هي عليها اليوم.

إنّنا، باختصار، أمام تداخل في غاية التعقيد، فنحن لا نزال في خط الأسئلة النهضوية المعلقة، والتي لم تجد بعد سبيلها نحو التشكّل بصور واضحة غير مشوّشة، أو مسدودة الأفق؛ تلك الأسئلة التي تعبّر بنائيّتها، في الطرح النهضوي نفسه، عن مشكل بنيوية داخلية، وبنيوية خارجية (الأنا والأنا، والأنا وآخر الأنا، والأنا والآخر...). فنحن أمام خطاب له آليّاته في التكشف والحجب، ضمن أفق ينسجم فيه مع ذاته، بعيداً عن كلّ ما قد يسجل عليه شكلياً وبتسرع من تناقضات، أمام خطاب ولد في مرحلة معينة واستجابة لظروف وحاجيات، وموجّهاً لفئات لها زمنها

ومكانها ودوائر انفعالها (المعرفي/ النفسي/ السياسي...)؛ أي: أننا أمام (خطاب/ نص) غير مجرّد، كما يعتقد؛ بل يقرأ؛ الكثيرون، وإنّما أمام نص حافّ بحيثياته[1]، ولسنا في حلّ من طرح التساؤلات الجدلية ذاتياً، مع قراءتنا أو تأملاتنا الممكنة لموضوعتنا هذه؛ بل قد لا نبالغ، إن اعتبرنا أن تفكيرنا في كيفيات تناولنا موضوعة الحرية عند رواد النهضة، وأسئلتها، وطروحاتها...، قد يكون أهمّ من تناول مضامينها؛ إذ إنّ نصوص هذه الأخيرة غالباً ما تخضع لعمليات توظيف مجحفة، تغفل الجوانب البنيوية المرتبطة بالنص، والجوانب المحايثة، وتغفل، كذلك، العلائق البينية بين المتلقين (مرحلتهم، النص، ظروف تقديمه).

مفاهيم كثيرة نجد أنّها لم تأخذ ما تستحقه في التناول والتأمل، والتجريب (الاجتماعي/ السياسي)، وهو ما يرجع، بالأساس، إلى العلاقات البينية السلبية والمشوّشة للمتلقين معها، وما تخلقه هذه الأخيرة من تصوّرات تنسج مخيالاً ذا أبعاد/ أحكام قيمية تسلسلية تضفي ما اعتقدته تجاه مفهوم ما على غيره من المفاهيم المتعالقة معه، كأنّما نحن أمام حلقة رفض متواصلة غير ذات توقف، الغائب الأكبر فيها النقد والسياسة الفكرية ذات الأفق الاستراتيجي المنفتح، والمتجدد.

إلى جانب أنّ ارتباط موضوعنا، الذي هو (الليبرالية)، بالرواد الأوائل، لاسيما منهم ما راق للكثير من الباحثين وصفهم

---

(1) محمد الحداد، محمد عبده، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م. انظر: مقدمات منهجية.

بـ: (الشيوخ)، إنما هو ارتباط نتلمّس فيه علائق إرهاصية، وإمكانات، لا تشكلات مفاهيمية متكاملة، أو نظرية شاملة؛ ولهذا، ما يمكن أن نقوله في هذه الدراسة، لا يعدو -في نظرنا- أن يكون تأمّلات و(تأويلات ممكنة) نرى أن لها حظها في فتح هذا الموضوع، وطرح القضايا فيه بشكل يتغيّا الكشف عن الآليات الذهنية والاجتماعية، التي يستند إليها الخطاب/الإلزام، باعتباره ترجيحاً لأحد الممكنات على حساب أخرى، وتركيباً يستند إلى استراتيجية في تقديم ما يجعل منه مضمونه اللازم[1].

لقد كانت علاقة الرواد/ النهضويين بالليبرالية علاقة ذات تمثّلات جزئية؛ فمن ناحية، تجسّدت لديهم في التمدّن، لكنّه التمدّن مضافاً إليه معطى (الغرب). هنا، تدخل على المنظومة قيم ومبادئ أخرى (الحرية، الدستور، القانون، العدالة، المساواة...)، والتي لا نجدها مجتمعةً في طرح ما، سواء لدى **رفاعة رافع الطهطاوي** الأب الروحي الأول (مع تجاوز في ذلك)، أو لدى **خير الدين التونسي** وغيرهما؛ إذ غالباً ما نجد تركيزاً على بعضها لدى طرف، وتركيزاً على بعضها الآخر لدى طرف آخر، كالتنظيمات والأمان لدى **خير الدين**، والدستور والمؤسسات لدى **الطهطاوي**...، أو تحضر في أشكال اختزالية، وهو الغالب أيضاً، فتختزل في العدل كمقابل إسلامي للحرية، أو المساواة، أو التقنية...، لنكون، من ثَمَّ، أمام صور تعكس بالفعل

(1) محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م، ص33. بتصرف.

أشكال التشوّش الثقافي، والاجتماعي، والسياسي المتولّد من تواصل منقوص وقسريّ بين بنيتين ثقافيتين؛ بل قد حضر الكثير من المفاهيم، كالحرية، والقانون، والمساواة، وغيرها لدى النهضويين بمفاهيم لابدّ من تحديدها؛ إذ لم تكن تعني مرادها لدى الآخر/الغرب في الغالب، وإن لم يمنع ذلك حضور بعض صورها أو معانيها، لكنها كانت تعني تصوّرات نهضوية مرتبطة بالتوظيف المساوق لها، داخل السياقات العربية/الإسلامية المختلفة.

وإذا ما كان الروّاد أنفسهم قد تواصلوا مع ما قدّمه الآخر، أو ما طرحه من معارف نهضوية، في حدود ضئيلة جداً باعتبار مشكل اللغة، الذي كان حاضراً عند جلّهم، **كجمال الدين الأفغاني**، و**محمد عبده**، وإن كان لدى **الطهطاوي**، **وخير الدين**؛ حاضراً من حيث قلّة المادة المعرفية، التي استثمرت من قبلهم، أو انحصارها في جوانب قانونية، دستورية...، فقد كانت آليتهم في تقديم هذه المعارف للمتلقي العربي/الإسلامي (باختلاف في تحديد ذلك المتلقي، إذ يكون، أحياناً، هو الدولة، والحاكم، وأحياناً النخبة، وأحياناً أخرى المجموع المتلائم للشعب...) آلية (التقريب)، التي كانت الآلية الممكنة من قبلهم في إطار المكتوب/الإقناع الفكري، وهي «آلية فكرية، الغاية منها أن يستأنس المتلقي بما يتلقاه من مفاهيم من ثقافة أخرى، إلا أنّ للتقريب تفسيراً آخر، وهو احتياط الناقل لكي لا يتّهم بأنّه ينقل أفكاراً خطيرة تهدّد ما استقرّ عليه نظام السلطة،

فهو يطمئن الحاكم بأنّ استقرار حكمه، وازدهار العمران في بلده، يضمنهما شيئان: سلطة الدولة، وحرية مواطنيها»[1]. وهنا، نلحظ الجدل بين الواقع/الخطاب لدى النهضويين الرواد، وهو جدل طبيعيّ لا يفتأ يتجسّد في كلّ خطاب يروم الإقناع والاقتراح، لكنّه جدل غالباً ما كانت تؤول الأمور فيه إلى مسارات مسدودة يطبعها الرفض، كما كان الحال مع **الأفغاني وعبده**، اللذين بعد وفاتهما (وهنا وجه المفارقة) سيوظفان في غير ما كانا يؤسّسان له، وفي غير ما قدّماه من طروح. كما أنّ هنالك جزءاً آخر في القضية، وهو الغرب الملتبس، باعتبار أنّ ما يُراد تقريبه إنّما هو آليات ومفاهيم غريبة عن الذات، إلا أنّ هذا التمثّل للآخر سيتّخذ هو الآخر صوراً (متعددة متداخلة)، في المخيال العربي/الإسلامي الحديث [وهو ذو جذور بدأت مع النهضة]، كلّ واحدة منها جديرة بتحليل مفرد، نوردها هنا نقلاً عن الباحث **محمد الحداد**، مع الاعتذار لطولها المقصود، وذلك لأهميّتها، وهي:

- «الإطار التقليدي لتصوّر الآخر في الثقافة الإسلامية.
- رؤية الغرب لذاته والصورة، التي كان ينشرها عن نفسه.
- سذاجة العلاقات، التي تصوّرها الفكر العربي/الإسلامي في البداية بينه وبين الغرب، ثقافة (التمييز بين الثقافة والتطوّر المادي لدى البعض، الأمل في الاستعانة بأوربا لدى البعض

(1) علي أومليل، سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005م، ص56.

الآخر، تخيّل إمكان الالتحام بالنموذج الغربي، دون الخضوع للسيطرة السياسية لدى فريق ثالث...).

- الظرف التاريخي، الذي تمّت، خلاله، عمليات التصوّر (الاستعمار، ثمّ التحرر الوطني، ثمّ بناء الدولة الوطنية).
- المتغيّرات الاجتماعية (إعادة تشكّل الروابط الاجتماعية، وانهيار النخب التقليدية).
- دور الاستشراق، والترجمة، والإرساليات التبشيرية، والمدارس على النمط الغربي، ومدوّنات الأسفار في تراكم سوء الفهم بين الطرفين.
- تأثير المحرّمات الذهنية، وثقل الرموز... إلخ»[1].

ويمكننا أن نقول، على وجه التلخيص، إنّ النهضويين في علاقتهم بالغرب، ومبادئ العلم الحديث، والمدنية، ومفاهيم المنظومة الليبرالية، كانوا أكثر قرباً وتقبلاً من أبناء اللحظة التي ستليها، وإن أثّرت الحرب العالمية الأولى/ الثانية في تذكية ما هو مضادّ لهذا التقبّل/ التقريب، كما الهزائم النفسية للرواد أمام الواقع السياسي والاجتماعي، الذي أثبت عجزهم، وانفتاح الباب أمام نخب جديدة، إلى جانب بدايات الاتصال والتواصل المباشر، ومحاولات الفهم الأولى...، كلّها أمور أدّت دوراً أساسياً في رسم صور العلاقة مع الآخر، وما يقدّمه من معارف، أو علوم عامة...، لكن تبقى اللحظة النهضوية الأولى -أو ما نفترضه كذلك- في علاقتها الممكنة بالقيم الليبرالية أكثر تقبلاً، وأكثر

(1) محمد الحداد، محمد عبده، ص163.

محاولة للتثبيت والفهم منها اليوم. وقد نضيف مسألة أخرى أشار إليها **علي أومليل** مرتبطة بالليبراليين التالين لجيل النهضة، والذين أخذوا على عاتقهم نشر الروح الليبرالية، وبثّها، أو نَفَس الحرية في المجتمع العربي/الإسلامي؛ تتمثّل في أنّ ليبراليينا لم يتميزوا بنضال كبير ضدّ المستعمر، على أمل الوصول إلى حكم وطني يبقي روابط وثيقة مع الغرب. وقد كان هذا الموقف من أسباب عدم تجذّر الليبرالية في المجتمعات العربية والإسلامية، إضافة إلى افتقارها إلى قاعدة اقتصادية وطنية تخلف طبقة اجتماعية تسعى إلى اكتساب شرعية سياسية تترجم شرعيتها الاقتصادية»[1]. وإن علق **أومليل**، مبرراً في نهاية هذه الفقرة، بأنّ الأمر، ربّما، يعود إلى صعوبة ترجع إلى عوامل بنيوية داخل الدول المستعمرة، أو شبه المستعمرة، المرتبط اقتصادها بالميتروبول (الدول الاستعمارية)[2].

وإن كنّا لا نغفل التعليق على مسألة علاقة الرواد بالغرب والليبرالية، وما اتّسمت به من قبول، إذ عرفت كذلك نقوداً في تلك المرحلة موجّهة إلى الغرب نفسه، كما هو الحال مع **الأفغاني** (وبعض رواد عصر النهضة الآخرين) الذي مثّل، على الرغم من التقبل الذي طبعه، خطاً رافضاً ومنتقداً، لكن ليس من منطلق الرفض المبدئي، وإنّما رفض في إطار أوسع، أو لنقل: «نقد كان يحرّكه الدفاع عن الهوية والعقيدة، أكثر ممّا كان محاولة

---

(1) علي أومليل، سؤال الثقافة، ص23.
(2) المرجع نفسه، ص23.

للكشف عمّا تنطوي عليه التجارب التنويرية من الآليات اللامعقولة، أو الممارسات المعتمة. إذاً، كان نقداً إيديولوجياً أملاه منطق الصراع مع الغرب، ولم يكن نقداً أنطولوجياً يطال العقل ذاته»[1]. وهو ما تجسّد في الخلط الحاصل فعلاً لدى **الأفغاني** وغيره إزاء المنتج الغربي، كما في استثمارهم لمفهوم النشوء على سبيل المثال، الذي كان حاضراً، بشكل ظاهر أو مستبطن، في بعض أعمالهم، وطروحاتهم.

وكما قرّر **علي أومليل**، إنّ الأفكار الديمقراطية الليبرالية كانت الأولى، التي تعرّف إليها الرواد؛ أمثال: **رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وقاسم أمين، والأفغاني، وأديب إسحاق**...، إلا أننا قد نتساءل وإيّاه: «لماذا، إذاً، لم تجد هذه الديمقراطية الليبرالية لها مستقبلاً في العالم العربي؟ ولم يتحوّل الفكر الديمقراطي الليبرالي إلى حركة سياسية فاعلة في الواقع السياسي العربي؟»؛ بل إن الفرز نفسه، والانتقائية، التي تعامل بها الروّاد مع الليبرالية السياسية والفكرية، لم تكن هي الأخرى فاعلة في الواقع العربي، لماذا؟[2].

بعض الباحثين (وقد يكون ذلك محلّ اتفاق) لا ينفي أهميّة ما خلفه هذا التيار من إبراز لأهمية الحرية، والديمقراطية،

---

(1) علي حرب، فكر النهضة بين الإحياء والتنوير (محمد حسين هيكل مثالاً)، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 29، كانون الثاني - آذار/يناير - مارس 2001م، ص117.

(2) علي أومليل، سؤال الثقافة، ص58-59.

والدستور، والبرلمان، والتعدّدية الحزبية، والمساواة في الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران، والتصنيع، والتخطيط. إلا أنّ ذلك لا ينفي راهنيّة السؤال المطروح والمعلق، والذي يقتضي منّا محاولة في الإجابة عنه، وتسليط ضوء جزئيّ على بعضٍ ممّا أثاره رواد النهضة، واهتموا به، ودعوا إليه في إطار الفكر الليبرالي، ونخصّ هنا (الحرية، والتربية والتعليم، والسياسة والحكم)[1]، لِما نراه من حضور قويّ لهذه الموضوعات النهضوية الثلاثة، ولما نعتقده من أهميّة فعلية لها؛ بل إنّ هذه العناصر الثلاثة قد تكون زاوية نظر تحليليّة مهمّة في الكشف عن الحجب، التي تخلّلت الخطاب النهضوي في نزوعه الليبرالي.

الحرية في الخطاب الإصلاحي... ضبابية التحديد والتناول:

أخذت موضوعة (الحرية) في نقاشها، سواء من لدن الإصلاحيين الأوائل، أم الجيل الذي تلاهم، وإلى حدود

(1) وقد عالج هذه الموضوعات الثلاثة مجتمعةً الباحث فهمي جدعان، في العديد من أبحاثه ودراساته، ونخصّ منها كتابيه (في الخلاص النهائي، مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين)، و(المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث). «كما لا يفوتنا التنويه بدراسات الباحث محمد الحداد، سواء كتابه (محمد عبده)، أم كتابه (حفريات تأويلية)». ولعل أهمّ ما ميّز طرح الحداد تناوله الذي استند على عدّة معرفيّة تنهل من العلوم الإنسانية من لسانيات، وأنثربولوجيا، وعلوم التاريخ...، ما أتاح مجالاً خصباً، وإمكاناً لمعاودة القراءة والتأويل للخطاب الإصلاحي، وتجاوز كلّ السرديات -بتعبير الحداد- التي حفّته، وسيّجته.

اليوم، أشكالاً من التناول الهشّ والمسطح، فإمّا أن تختزل الليبرالية كلّها داخل أفهومة (الحرية) هكذا دون محدّدات، وإما أن تغتال وجودياً لصالح (أبعادها الأنطولوجية) تبعاً للنقاش الإسلامي الكلاسيكي في علم الكلام، أو تؤجّل إلى أجل غير مسمّى تحت دعاوى التهيئة التحتية، سياسياً، واجتماعياً، وثقافياً...، أو تغتال مطلقاً لصالح الأدلوجة، من قبل التوجّهات المعرفية الشمولية.

وبما أنّنا نحاول أن نفهم كيف كانت بدايات تعاطي محيطنا العربي/الإسلامي (الرواد النهضويين) لموضوعة الحرية، وأشكال ذلك التعاطي ومحدّداته، سنقف عند بعض الرواد والتلامذة بقصد مقاربة الصورة أكثر، وكشف سياقاتها ومضامينها بشكل أجلى.

أراد **رفاعة الطهطاوي** تقريب فكرة (الحرية) إلى المتلقي المسلم، بقصد خلق أجواء تقبّلها لديه، ولذا حدّد الحرية، أو ما يسميه الفرنجة -بتعبيره- (liberté) بمرادف لها في الموروث العربي/الإسلامي، وهو العدل والإنصاف[1].

وقد أبان **الطهطاوي**، من خلال مؤلفاته، سواء (**تخليص الإبريز**) أم (**المرشد المعين للبنات والبنين**) عن وعي جيّد بالحريات الشخصية المدنية والسياسية[2]، على اختلافها، لكنّه

(1) علي أومليل، سؤال الثقافة، ص54-55.
(2) المرجع نفسه، ص57-58

يحدّد ذلك، دائماً، في إطار (المملكة العادلة). وهنا، يعود مفهوم العدل، ليصادر الأبعاد الممكنة للحرية.

إلى جانب ذلك، نفهم، أيضاً، من هذا التسيج (الحضور القهري) للملك والحكم، تعبيراً عن الأحوال المتباينة لأصداء الحرية، كما لاحظ ذلك **فهمي جدعان**؛ «فهي، حيناً، مرتبطة بالاستبداد العثماني في عقوده المتأخرة، وحيناً، بظروف الاحتلال الأوربي للأقطار العربية الخارجة من إسار الإمبراطورية الآفلة، وحيناً آخر بضغوط سلطة الماضي، والتاريخ، والأفكار المسبقة، والتقاليد، وحيناً آخر باعتبار التقدّم الأوربي، والدور الإيجابي الحاسم في تحقيقه، وإنجازه»[1].

ولعلّنا نفهم هذا الجدل أكثر، إذا ما قارنا، أيضاً، طرح **محمد عبده**، الذي ذهب مذهب **الطهطاوي**، في تقريب الحرية، بمفهوم العدل، فكلّ منهما رأى في العدل المقابل الموضوعي للحرية؛ بل يعدّ **عبده** أنّ الناس غير قادرين على تجرّع جرعات كبيرة من الحرية، وهو، بذلك، يحاول تأكيد الفكرة القديمة المرجّحة للوحدة والالتئام (الصوري) على (الفتنة) والتفرقة، ما يجسد، بالفعل، التشوّش الثقافي الموروث تجاه فكرة الحرية، وتجاه إمكانات تقعيدها اجتماعياً. وكما استغرب **محمد الحداد**، فمن الغريب بالفعل «أن يبدو [**عبده**] أكثر اهتماماً بتفادي

---

(1) فهمي جدعان، المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، ص75.

الانزلاقات الممكنة لدعوة الحرية من الاهتمام بتثبيتها على أرض الواقع؛ ، ولذلك كان الرجحان لصالح العدل، دائماً، **في** مقابل (الحرية)»[1].

ولهذا، قد لا نستغرب، من ثمّ، تداول فكرة (المستبد العادل) لدى **عبده** وغيره من الرواد النهضويين، إلا أنّنا نجد، هنا، تحليلاً مهماً جداً للمسألة يقدّمه **الحداد**، وهو ما يغيب كثيراً في تحليلات الباحثين، وتناولهم مصلحي عصر النهضة، ألا وهو دور الجوانب النفسية، وما ينتج عن الخيبات السياسية في الواقع، ولاسيما بعد ظهور الجيل الجديد، الذي بدأ يفقد الرواد الشرعية، كقادة، لتبقى لهم المكانة كرموز للأمة فحسب، دون أن يتعدّوا ذلك، وهو، كذلك، تعبير فعلي عن عجز عايشه الإصلاحيون، مثل عجز العقل أمام جدل الواقع، وراهنيته[2].

ويورد **الحداد**، في كتابه المهم (**محمد عبده**)، نصاً لـ: **أوليفيه روا** في محاولته لمقاربة هذا التقابل بين العدل والحرية داخل الحقل الثقافي السياسي الإسلامي. يقول: «إن الإفراط في الدولة، كما يبرز في الغرب، يتمثّل في النظام الكلياني، فلا عجب أن يكون الفكر الغربي المعاصر في نشأة الدولة تأملاً حول النظام الكلياني، وتنظيراً ضده. أمّا في الإسلام، فلم يقم نظام كلياني؛ لأنّ فضاء السياسة ظلّ ضعيفاً، وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، اختفاء التعسف أو العنف، اللذين تمارسهما الدولة،

(1) محمد الحداد، محمد عبده، ص156.
(2) المرجع نفسه، ص157.

ولكن ينظر إليهما على أنّهما ظلم، ومقابل الظلم في المخيال السياسي الإسلامي ليس الحرية، ولكن العدل، من هنا، كان شعار كلّ حركة احتجاج هو: الأخلاق لا الديمقراطية»[1]. إلا أنّنا قد نلاحظ، فيما قدمه **أوليفيه روا** من تحليل للظاهرة، وعلى الرغم من توافقنا الجزئي معه، بعض التعميم، الذي يقيم الكثير من العوائق الإبستمولوجية لفهم الظاهرة في سيولتها الجدلية، فضعف الفضاء السياسي الإسلامي قد نقرؤه لا من زاوية الضعف، ولكن من زاوية التمثّل السياسي المختلف، كما هو الأمر بين مفهومي (الحرية) و(العدل)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أعمق، نتجاوز هذه الملاحظة الشكلية، ونعدّ التمثل السياسي داخل الفضاء الإسلامي تاريخياً، ارتبط، في المخيال العربي/ الإسلامي، بالبدايات الأولى في عهد النبوة، فظلّت رمزية (العدل والإنصاف)، وكلّ قيم التسامي، عالقةً في الأذهان، ومجسّدة لذلك المرغوب غير الممكن تحقيقه، أو المستعصي، بمثابة مثالية سياسية، إلى جانب أنّ المخيال العربي/ الإسلامي ظلّ، دائماً، مرتبطاً بالمرحلة الأولى نموذجاً (إيديولوجياً) لا حركة في التاريخ تقبل قراءات وتأويلات عديدة. لكنّنا نعود لنقرّر، توافقاً مع رأي الحداد، أنّ (الحريّة) لا بدّ من التثبت عند تحديدها في الخطاب الإسلامي[2].

هذه الصورة غير الواضحة لدى جيل الرواد الأوائل من **الطهطاوي وخير الدين التونسي**، وكذلك **شبلي شميل**...، خلقت

---

(1) المرجع نفسه، ص153-154.

(2) المرجع نفسه، ص154.

ذلك الدفع الإيجابي الأول للاهتمام بالتمدّن الأوربي، وقيم التقدّم (الليبرالية)، وامتدّ ظلّ هذه الصورة لدى **الأفغاني، وعبده، وفرح أنطون**، وغيرهم، لكنّه سيتّخذ بدايات الانفصال عن الأشكال الأولى في إيجاد الميزان المتعادل بين الوافد والموروث. لكن، على الرغم من تلك التوجهات (أحياناً) ذات الزوايا الحادة، كما هو الأمر مع **فرح أنطون**، أو **رشيد رضا**، ستظلّ معيارية الاتزان هاجس البعث في إطار توافق بين ما لدينا، وما سنستعيره، لتمتدّ إلى الجيل الذي سيلي؛ بل اتخذت صوراً أوضح فيما يجب بالفعل المطالبة به، أو يجب جعله الغاية والمرام .**فلطفي السيد** اتّخذ من «حرية الفرد الأساس الأول؛ لأن تمتّع فردٍ بها يقود إلى تمتّع المجتمع كلّه بها، وكذلك يقود إلى الترقّي العام»[1]، لقد كان طرح **لطفي السيد** ذا اتجاه ليبرالي عام، جمع فيه تحت مظلة الحرية، جوانبها السياسية، والاقتصادية، والقانونية، ودعا إلى الارتقاء بالحقوق الطبيعية، التي ستحفظ بالحرية في المجالات المذكورة إلى مستوى الحقوق المدنية. ولعلّ احترام **لطفي السيد** الشديد للعقل، واعتباره منهاج التقدم، جعله يؤسّس فكره على مبدأ المنفعة والمصلحة، لكنّها المنفعة المرتبطة باختيار الإنسان في إطار حريته الطبيعية، وفي إطار مصالحه دون أن تتجاوز حلالاً أو حراماً دينياً[2].

---

(1) جدعان، المقدس والحرية، ص75.

(2) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي، مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، دار الشروق، عمان، ط1، 2007م، ص260- 261.

باختصار، كانت ليبرالية **لطفي السيد**، والذي يعدّ لدى الكثيرين الأب الفعلي للاتجاه الليبرالي في وضوح أفقه ودعوته، جامعةً للحريات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والقانونية، متشعبة تطال جميع مناحي حياة (المواطن)، ومؤسسة على مصلحته، التي ستتفق عليها الاتجاهات الفكرية والدينية المختلفة، في إطار قوّة الأخلاق، التي لن تمنحها إلا آلية التعليم(1). وكما يعلّق **فهمي جدعان** على طروحات **لطفي السيد**، فـ: «الحقيقة أنه إذا لم يكن ثمّة أيّ شكّ، أيضاً، في أن تعلق **أحمد لطفي السيد** بـ: (قوة الأخلاق)، وبربط التقدم بالقيم الأخلاقية، وبالإصلاح الأخلاقي، يجعل من هذه الليبرالية (ليبرالية مقيّدة)، لا ليبرالية مطلقة، وفق النهج الليبرالي الغربي»(2).

ستأخذ الحرية مجالاً واسعاً في النقاش، كما ستعرف في المجال المغاربي نضجاً ملحوظاً من حيث التأسيس الفلسفي والشرعي لها، لدى كلّ من **محمد عزيز الحبابي، وعلال الفاسي**؛ فعند **علال الفاسي** ارتبطت الحرية، إجمالاً، بالإيمان بالله، الذي هو الحرية المطلقة، والإيمان بها هو الطريق إلى تحقيق الحرية(3). إنّ «الحرية، عند **علال الفاسي**، ليست معطى طبيعياً، كما ذهب إلى ذلك أصحاب فلسفة الحقوق الطبيعية،

(1) المرجع نفسه، ص262-263.

(2) المرجع نفسه، ص263.

(3) جدعان، المقدس والحرية، ص95.

التي شكّلت المرجعية الكلاسيكية لمفهوم ومبادئ حقوق الإنسان، فالحرية [لديه]... جُعْلٌ قانونيّ، وليست حقاً طبيعياً... الإنسان لم يخلق حراً، وإنّما خلق ليكون حراً»[1]. لقد ارتبطت الحرية، لدى **الفاسي**، بالتحرّر من الاستعمار. والتحرر، أيضاً، من القيم التقليدية السلبية، لكنّها، عموماً، أخذت طابع الارتباط باستقلال الوطن أكثر من ارتباطها بحرية المواطن، ولعلّ تركز الاهتمام بالحرية في ارتباطها بالوطن، على نقيض ما كانت عليه في أوربا، هو ما أدّى (في ملاحظة دقيقة لعلي أومليل) إلى التمركز الطاغي للدولة في البلدان الإسلامية؛ بل مصادرة الكثير من حريات المواطنين، وطمس التعدّديات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية[2].

فالحرية، لدى **الفاسي**، مقيّدة بقاعدة الاستخلاف؛ أي: مسؤولة حسب تصوّره، ومقيّدة بأفضلية مصلحة الجماعة على الفرد، وهنا نلحظ مجدداً تقديم جانب العام على الخاص، في استمرار للخلط الكلاسيكي والممتد تراثياً بين صالح الفرد وصالح الجماعة وتقبلهما، وجميع لبوسات الوهم المرتبطة بذلك، والمتولدة عن مصادرات سلطة المعرفة، وسلطة السياسة، وآليات خفائها، وتجليها، وتأثيرها.

أما **محمد عزيز الحبابي**، فقد كان لمفهوم الحرية لديه تميّز، وخصوصية، وتطور، إذ نوقشت الحرية لديه في إطار (الشخصانية

(1) علي أومليل، سؤال الثقافة، ص105.
(2) المرجع نفسه، ص65.

الواقعية) أو (الشخصانية الإسلامية) في ارتباطها ببعد التاريخ والمجال الإسلاميين؛ ولهذا لم يتحدث عن (حرية)، وإنّما عن (حريات) متعدّدة، تقتضي التكامل فيما بينها، ونحا بالحريّة بعيداً عن تجرّداتها الفلسفية المحضة إلى مجال أشمل تطال فيه كلّ وجوه الحياة والواقع. لقد جعلها **الحبابي** مبدأ لـ: (التحرر)[1]. يقول: «إنّها -بما هي حريات لا حرية- واقع مجتمعي محسوس يخضع لطوارئ الزمان والمكان؛ أي: أنها مؤسسات مكتسبة لا تطرح على الصعيد العام المجرد، ولا تقف عند حدود الأنا العميق الذاتي الفردي، وإنّما على صعيد (المدينة) والواقع الاجتماعي الشامل»[2].

لقد قدّم **الحبابي** رؤية حاولت تعرية التعدّد لـ: (الحرية)، وكشف التسطيح، الذي يعرفه المفهوم في التناول، وحاول، أيضاً، تأكيد الروابط فيما بين أشكالها المختلفة، أو «واجبية» ذلك التكامل، لقد قدّم **الحبابي** (الحرية) مناضلة وحية، لا صورة فلسفية ميتافيزيقية. وقد لخص **جدعان** موقف **الحبابي** هذا في تعبير دقيق يقول فيه: «فالحريات، إذاً، مناضلة، والتحرّر يعني أن نحقّق الحريات تحقيقاً مادياً ملموساً، وأن لا ينعزل الـ: (أنا) عن الـ: (نحن)، وعن العالم، وهو يعني أن يتحرّر المرء من الحرمان والاستلاب، وأن ينتصر على مصيره المادي والمعنوي؛ إذ لا حريات ولا كرامة للإنسان ما دام يهدّده الجوع والمرض (التحرّر

(1) جدعان، المقدس والحرية، 86-87.

(2) جدعان، في الخلاص النهائي، ص274.

المادي أوّل مرحلة في سبيل التحرر الفكري والمعنوي) وأن يشرك الكائنات البشرية جميعاً في العمل على أنسنة الكون، ومقاومة الطبيعة، وعلى الاندماج في التاريخ العام للنوع الإنساني»[1].

خلاصات تركيبية:

تتدافع أمامنا آراء عديدة حول موضوعة (الحرية) و(الليبرالية) عموماً، وفي اتجاهات مختلفة لا ننفي الأهمية عنها، لكنّنا نقرّر أنّها اتّسمت، في غالبها، بالخلط بين أنواع الليبرالية، ونقصد بالأساس المعاصرين، سواء ذوو الاتجاه الليبرالي أم ذوو الاتجاهات الأخرى. ولا نرى هنا داعياً لسرد أفكارها ومناقشتها، باعتبار أنّنا نحاول أن نقدم رؤية مختصرة وملاحظات حول الموضوع[2]؛ خلط كان ناجماً، من جهة، عن القراءات غير الكافية، والفهم الجزئي لمسار الليبرالية تاريخياً، والتطورات، التي شهدتها، وما زالت، في إطار المحاججة الذاتية، ومن جهة أخرى، في إطلاق تسمية (الليبرالية) على طروحات مفكّرين كثيرين هي، مع بعض التأمل، أقرب إلى تمثّل عربي أو إسلامي، أو ليبرالية «مصرية»، كما سماها **جدعان** في تعليقه على طروحات **حازم الببلاوي**[3]، على الرغم من أن هذا الأخير كان من القلائل الذين حاولوا مقاربة (الليبرالية) من الناحية الاقتصادية، وهو ما يغيب -إن لم نقل ينعدم- في الطروحات الأخرى، التي غالباً ما

(1) جدعان، المقدس والحرية، ص89.

(2) المرجع نفسه، ص107.

(3) جدعان، في الخلاص النهائي، ص309-310.

تنحو المنحى الفلسفي أو الفكري التأسيسي للمسألة الليبرالية داخل العالم العربي/ الإسلامي. قد نعلّل الأمر، أيضاً، بالغياب الفعلي للأفق الرأسمالي في عوالمنا المذكورة المنضوية في جلّها إمّا تحت مظلة اقتصاد الريع، وإما الاقتصاد التابع، أو المقيد بحدود مرسومة وداخل إطار ما، الذي لا يجعل من المال، والأعمال، والحريات، والمؤسسات بالفعل عنصراً للإمكان التحديثي، وتغيير آفاق التجريب الاجتماعي والتنموي، وإن كنّا، في المقابل، نعلله -أي: هذا الواقع- في غياب الاختيار الذاتي الحر والتنافسي داخل ساحة المال، والأعمال، والمؤسسات في العديد من البلدان العربية/ الإسلامية.

لكن قد نعود إلى آراء بعض من تناولوا المسألة الليبرالية، وهو **ناصيف نصار**، وبالأخص في عدّه الحرية وليداً إنسانيّاً في تاريخ هذا الكائن، تطوّر معه عبر مراحل عمره التاريخية المختلفة، ما يعني أنّ الليبرالية لم تنفرد بهذا التوجّه الحرّ، وقد أخذت معها فكرة الحرية شطرها الأنسب، ومنزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة[1]. يلتقي في هذا الرأي **ناصيف نصار** بالباحث الإيراني **عبد الكريم سروش**؛ إذ يعتقد هذا الأخير أنّ «مصطلحات: حقوق الإنسان، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، حقوق المرأة، حقوق العمال، وما إلى ذلك، ممّا ينتشر اليوم انتشاراً واسعاً، لم يحظَ بمكانة متميزة في أدبياتنا السياسية والدينية القديمة. لا نقول: إنّ الناس ليست لهم حقوق،

---

(1) جدعان، المقدس والحرية، ص108-109.

والمرأة ليست لها حقوق، والفرد ليست له حقوق على الحكومة، نعم، لكلّ هؤلاء حقوقهم، على أنّ إثارة هذه الأفكار، بشكل مستقل، ورفعها يافطاتٍ وعناوينَ بارزة، والاعتراف بها وبأهميتها رسمياً، وإنتاج كمّ هائل من الأبحاث والدراسات عنها، وعن تفريعاتها ودقائقها، واكتشاف لوازمها ومؤدّياتها، كلّ هذه الظواهر حديثة أفرزتها الليبرالية»[1].

ويعتقد **ناصيف نصار** أنّه ينبغي إعادة بناء الليبرالية في إطار «استيعاب مبدأ الحرية الفردية ضمن مفهوم جديد لاجتماعية الإنسان»[2]. ما قد يهمّنا، في هذا الطرح، الدعوة إلى البناء الجديد لليبرالية، الذي يحمل في ثناياه اعترافاً بخصوصيات المجال العربي/ الإسلامي، وكذلك وعياً بالتشكّلات اللامتناهية لليبرالية، كما في الديمقراطية وغيرها من المفاهيم الأخرى (الحداثة)... إلخ، فالإسقاطات القيمية، والإفراغات المضمونية، والنقد التعسفي المفرغ...، كلّها دوائر لم يعد مرغوباً فيها اليوم أمام نوبات الإخفاق المركبة، وأمام الوعي المنضج على نار التوقف العربي/ الإسلامي.

أمام كلّ ذلك، يقدّم **برهان غليون** رؤية تحاول الالتصاق، ما أمكن، بمشكلة التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتأمين عوالق العمل، والتكوين، والمسكن، وغيرها... لا ينفي **غليون** أهميّة

(1) سروش، عبد الكريم، المرتكزات النظرية لليبرالية، قضايا إسلامية معاصرة: التباسات المفاهيم (1) التباس مفهوم الليبرالية، العددان 24-25، صيف وخريف 2003م، ص157.
(2) جدعان، المقدس والحرية، ص109.

معطى الحرية في تحرير الإرادة الشعبية، لكنّه لا يجعل منها المشكل الأول؛ «فالدعوة إلى الديمقراطية، والمشاركة السياسية، لا يمكن أن تستقلّ عن الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي؛ بل هي سببها، وغايتها»[1]. هذا التأكيد نفسه نجده لدى الباحث **عبد المجيد الشرفي**، الذي أعطى مجال البنيات التحتية، والتهيئة، والتكوين الأهمية التأسيسية، والممهّد الفعلي للتنمية الاجتماعية، والدخول في ميزان التحضر[2].

أمام هذا التوجّه، نتلمس، من جديد، إشكال البنى العميقة لمؤسسات المجتمع المدني، التي -وإن غطتها «شكلياً» ملامح الحداثة- لا تزال، في العمق، ترسف تحت نير العلاقات التقليدية القبلية. وإزاء الرأيين السابقين، نجدنا نعاود مجدداً طرح العديد من الأسئلة عن (الإنتلجنسيا) لدى **الجابري**، وأهميتها، أمام جدل الواقع والفكرة، المؤسسة والتنظير...، فإذا كان الرواد النهضويون قد حوصروا بإحساس الإخفاق، وحدود منطق (الإقناع) أمام التحديث القسري و(الشكلي) آنذاك، فإنّ باحثي اليوم محاصرون بمنطق التداخل، والحضور الواجب في مواضيع كثيرة، وبفاعلية وجدة، ضمن مواقع متعددة، وفي آنٍ واحد.

إنّ الحرية -بتعبير **جدعان**- ليست الشرط الوحيد، ولا الكافي، لكنّها، في الوقت نفسه، عنصر أساس في النهوض

(1) المرجع نفسه، ص105-106.

(2) الشرفي، عبد المجيد، الوفاء المزدوج للديمقراطية، قضايا إسلامية، العددان 24-25، مرجع سابق، ص81.

والتقدم. ويضيف، حسبه كذلك، أن لا جدوى من الجدل حول سلم الأولويات المرتبطة بالقيم الضرورية لهذا التقدم والنهوض العربي/الإسلامي، بين حرية، أو تنمية، أو عقلانية، أو عدل؛ إذ كلها ضرورية، كما أنّها متكاملة مترابطة؛ بل إنّ الحرية، اليوم، بالفعل، أصبحت قضية لا تحتمل التأجيل[1]، أمام واقع تشهد فيه الحريات، بمختلف أشكالها، تراجعاتٍ لمكاسب هي نفسها موضع تساؤل أمام تسميتها بالمكاسب، لكن واقع التقهقر هذا يجعل السؤال ليس راهناً فحسب، وإنّما شغل شاغل، وقلق دائم، دون تغافل عن دور المجتمعات الأولى في خلق التوازنات الممكنة لتطورها، وبقائها.



(1) جدعان، المقدس والحرية، ص108.

قائمة المصادر والمراجع

- أومليل، علي، سؤال الثقافة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005م.
- جدعان، فهمي:
  - في الخلاص النهائي، مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. دار الشروق، عمان، ط1، 2007م.
  - المقدس والحرية، وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1.
- الحداد، محمد:
  - حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2002م.
  - محمد عبده، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2008م.
- حرب، علي، فكر النهضة بين الإحياء والتنوير (محمد حسين هيكل مثالاً)، عالم الفكر، العدد 3، المجلد 29، كانون الثاني- آذار/يناير- مارس 2001م.

- سروش، عبد الكريم، المرتكزات النظرية لليبرالية، قضايا إسلامية معاصرة، التباسات المفاهيم (1) التباس مفهوم الليبرالية، العددان 24-25، صيف وخريف 2003م.
- الشرفي، عبد المجيد، الوفاء المزدوج للديمقراطية، قضايا إسلامية معاصرة، التباسات المفاهيم (1) التباس مفهوم الليبرالية، العددان 24-25، صيف وخريف 2003م.



السلفيّة الإسلاميّة

خلفيّات الماضي وآفاق المستقبل

نبيل علي صالح[1]

الملخص:

إنّنا، عندما ندرس (السلفيّة)، مصطلحاً فكرياً، فإنّنا نفهم منها طريقة التفكير غير الموضوعيّة، التي تتحدّد بجملة أفكار ومعايير دينيّة عتيقة، يعمل أصحابها ودعاتها على استنطاق التراث الديني الإسلامي، ضمن قوالب جامدة، وأنماط فكريّة شكليّة محدّدة، وضيّقة الأفق، غير قابلة للانفتاح على الحياة والعصر، وغير قابلة للانسجام مع وقائع الحياة العملية البشريّة المتسارعة، ومستجدّاتها، وتطوّراتها، ما يوقع المنتمين إلى تلك الفكرة في

---

(1) باحث سوري، يحمل إجازة بالهندسة الكهربائية. مهتم بالشؤون الثقافية والإسلامية. له: «طيب تيزيني من التراث إلى النهضة»، و«المجتمع المدني الإسلامي» وغير ذلك.

حالة من التناقض بين قناعاتهم الذاتية، وتطوّرات الحياة الخارجيّة، فيدخلون في أزمة الابتعاد العملي عن الواقع، والعيش في جنان النظريات والأفكار الحالمة البعيدة عن الواقع.

وإذا أردنا أن نميّز، ونحدّد، بشكل أكثر دقّة، أهمّ تطبيقات السلفيّة، في طبيعة فهمها الجامد للنصوص، والأفكار، والوقائع، والتواريخ، فإنّه يمكننا تسجيل النقاط الآتية:

1- ادعاء الفكر السلفي القبض على عنق الحقيقة المقدسة.

2- الوقوع في فخّ الجهاد القاتل.

3- تحريف التاريخ الإسلامي وتزويره.

4- تحديد فهم القرآن (والنص الديني عموماً) في عصر ورجال وتفاسير بعينها.

5- انفكاك النص عن الواقع (اعتبار النص أصلاً، والواقع فرعاً = اشتقاق الواقع من الفكر).

6- اتباع أسلوب العنف والترهيب لتحقيق الغايات والمطالب، وعدم تقبل النقد.

إنّنا نعتقد أنّ تلك القوى (ذات المنهج والتفكير السلفي القديم) لا تزال تجترّ مجمل الثقافة القديمة، وهي تعمل باستمرار على مواجهة كلّ ما هو جديد وحديث، ورفضه تحت ذريعة انتهاكه الهويّة والتراث، كما أنّها تواصل اشتغالها على استيلاد الظروف، وتعميق الأسباب، التي أسهمت في تعزيز وجودها، وهيمنة خطابها الديماغوجي على واقعنا الديني والثقافي عموماً.

أولاً- مقدّمة ضروريّة:

يحفل تاريخنا العربي والإسلامي بكثير من الأحداث، والوقائع، والأفكار، والرؤى المتعدّدة والمتنوّعة المختلفة أو المتّفقة، وتُعدّ دراسة هذا التاريخ، والتدقيق فيه، بتقنية علميّة وموضوعيّة، من المسائل الشائكة والصعبة، التي قد لا تتوافر إلا للقلة القليلة من الباحثين المتمكّنين والموضوعيّين، نظراً إلى طبيعة المادة التاريخيّة، التي قد تتشابك نصوصها، وتتداخل أحداثها، وتتشعّب وتتضارب وقائعها، وتتلوّن تحليلات الكتّاب والمؤرّخين حولها بمختلف ألوان الاتجاهات السياسيّة، والمذهبيّة، والإيديولوجيات الفكريّة، ورؤاها المتبنّاة من قبل هذا المؤرخ، أو ذاك.

وإذا كان التاريخ الإسلامي لا يزال مصدراً أساسيّاً من مصادر الفكر والمعرفة الإسلاميّة، فإنّ المنطق العقلي والعلمي يلزمنا جميعاً، بوصفنا مفكرين منتجين للمعرفة، أن نقوم بدراسة مواقع (ومواضع) هذا التاريخ دراسة نقديّة واعية لا تكتفي بنقل مخزوننا التراثي التاريخي الهائل الحجم والامتداد، كما هو، إلى عصرنا الراهن، ولكنّها تنفذ إلى عمق حركة هذا التاريخ لتبحث عن أفكاره، وأحداثه، ورموزه، ومواقعه، وتقوم بتوثيقه ومراجعته من حيث رواته، ومضامينه، ومحتوياته، وتدرس إمكانيّة انسجامها، أو عدم انسجامها مع حقائق الأشياء، والظروف الموضوعيّة، التي تحيط بهذه الفكرة، أو الواقعة، أو تلك الشخصية التاريخيّة.

ولعلّ من أهم الأمراض، التي يمكن أن تصاب بها أغلب الحضارات والثقافات، في فكرها، وتاريخها، وحركتها، وشخوصها، ورموزها، والتي تفضي حتماً إلى تخلّف الشعوب، وانحطاط الأمم، مرض تمسّك نخبها الشديد بأفكار، ونظريات، ومبادئ، ومواقف نشأت، وعاشت، وتعملقت في الماضي، لكنْ تجاوزها الزمن، وسبقتها عجلة التطور، ولم يعدْ لها أيّ علاقة عمليّة مفيدة ومثمرة بالوقائع الجديدة، والأحداث المتتالية والمتراكمة، حتّى إنّ عدداً من هذه النخب السياسيّة والثقافيّة المتمسّكة بالقديم يرى تخطئة من يغيّر مفاهيمه وآراءه لتتلاءم مع روح العصر، وتتكيّف مع المستجدّات ومنطق التطور التاريخي. فالتخلي عن المبادئ لديها (حتّى لو أثبتت التجربة والأيّام عقمها، وفشلها، وتأثيرها السلبي في حركة الحاضر والمستقبل) يُعَدّ أعلى درجات (اللاأخلاقية) في العمل السياسي والفكري، ليكون - بحسب أصحاب هذا المنطق- التمسّك بالمبادئ والأصول، التي لا تزعزعها التحديات، ولا تقهرها المتغيرات، أعلى درجات (الثوريّة) والنجاح... فالمهم الانتصار في اللفظ، والخطابة، واللغة، ولو خسرنا الأرض، والواقع، والحاضر كله... وبهذا، يمكن تفسير أسباب الجمود والتخشب الفكري والعملي لدى تيارات سياسيّة وفكريّة تفتخر بأنّها ثابتة على المبادئ، دون الاهتمام بمدى مناسبتها للظروف السائدة، وبمدى وجود فرص حقيقيّة لنجاحها في الإطار العملي.

ومن هنا، تأتي فكرة (السلفيّة) لتكون فكرة من جملة الأفكار

التاريخيّة الدينيّة، التي انطلقت شراراتها الأولى منذ قرون عديدة، وأصبح لها انتشار وتأييد واسعان في عالم العرب والإسلام حالياً. ولا تزال رائجة ومتحرّكة بقوّة داخل اجتماعنا الديني والسياسي المعاصر، حتّى باتت تشكّل عصب التفكير الحركي للكثير من النخب، والتيّارات، والحركات الإسلاميّة المعاصرة المنتشرة انتشار النار في الهشيم، على امتداد مساحة مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة.

ومنذ بداية التشكل التاريخي لهذه الظاهرة أو الحالة (التي رفع بعض زعمائها وقادتها المحدثين شعار: الحسام البتّار، والدرهم والدينار)[1]، لاحظنا كيف انطلقت الخلافات، ودبّت

(1) في إشارة إلى قول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: «لو كنّا نعلم أنّهم يقنعون بالحجة البالغة، ويخضعون للأدلة القاطعة، لملأنا الطوامير من الحجج الباهرة؛ التي تترك الحق أضحى من ذكاء، وأجلى من صفحة السماء، ولكن سلطان نجد له حجّتين قاطعتين يعتمد عليهما، وإليهما يستند، ولا فائدة إلا بمقابلتهما، أو بأقوى منهما، وهما: الحسام البتار، والدرهم والدينار، السيف والسنان، والأحمر الرنان، هذا لقوم، وذلك للآخرين». (راجع: مجلة تراثنا، العدد الرابع «13»، السنة الثالثة، شوال 1408هـ، ص186). والحسام البتار والدرهم والدينار إشارة إلى الأساليب، التي اعتمدت في نشر الخطاب والفكر السلفي، منذ بداياته الأولى حتّى مراحله اللاحقة، ولاسيما في المرحلة الوهابية، حيث ركبت الدعوة السلفيّة مطيّة الجهاد المسلح، والفتوحات العسكرية، ولم يكن هناك احتكام إلا للسيف، والعنف المسلح. والكلّ يعلم علمَ اليقين الحجم الكبير للأموال والطاقات الهائلة المصروفة على المؤسسات الإعلاميّة والدينيّة السلفيّة، لكي تقوم بتعميم المدّ الأصولي السلفي، ونشره في مختلف الأرجاء من أفريقيا =

الانقسامات بين صفوف المسلمين على اختلاف مللهم، وانتماءاتهم، ومذاهبهم، حيث نستطيع القول: إنّ نشوء السلفيّة الدينيّة من أهمّ المسبّبات في إيجاد حدود ومداميك مذهبيّة إيديولوجيّة بين عموم أبناء الدين الواحد... وقد تعمقت تلك الحدود والحواجز الفكريّة والثقافيّة الدينيّة أكثر من تعمّق الحدود الجغرافيّة - السياسيّة.

وقبل أن نبدأ الحديث عن طبيعة الفكر السلفي، ومقوماته، وكيفيّة مواجهته بالنقد والتحليل، نسأل هنا: كيف يمكن للمرء أن يفسّر ظهور السلفيّة (وعموم التيارات والجماعات الأصوليّة) الإسلاميّة اليوم؟ ثمّ لماذا تتزايد وتتكاثر، في عصر العلم، والأنوار، والعقلانيّة، والحداثة العلميّة، والتقنيّة المذهلة، أعداد المؤيّدين لبعض المفاهيم والاتجاهات الفكريّة المتطرّفة، لاسيما ممّن ينتسبون إلى فكر العقلانيّة، والتنوير، والاعتدال، حيث تراهم ينجذبون إليهم، ويؤيّدون سياساتهم، لاسيما إذا ما تبنّوا فكرة النضال والجهاد ضد العدو، وكأنّ إطلاق الرصاص على العدو الخارجي يعفيهم من مسؤوليّاتهم الداخليّة في بناء الأوطان على قيم الحرّيّة، والديمقراطيّة، والمدنيّة، والمواطنة الصالحة؟!.

= إلى آسيا، وغيرهما، كي تتماشى هذه الثقافة السلفيّة مع بعض الاستراتيجيات السياسيّة والاجتماعية لهذه الدولة، أو تلك. وهذا النشر والانتشار المخيف للفكر السلفي لا يقتصر على مذهب واحد، ولون واحد، وإنّما يتعداه ليصل إلى مذاهب دينيّة أخرى، أيضاً، مدعومة من تيارات ونخب ودول في المنطقة لها مصالحها السياسيّة في هذا الشأن.

ثانياً- السلفيّة: مقدّمات فكريّة وخلفيّات تاريخيّة ومذهبيّة:

لدى مراجعة كتب اللغة، ككتاب (**لسان العرب**) مثلاً، يتحدث ابن منظور عن السلفيّة، قائلاً: «سلف: سلَف يسلف سلفاً وسلوفاً: تقدّم، والسالف: المتقدّم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدّمون، وقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ [الزّخرُف: 56]. وقال الفراء: يقول: جعلناهم سلفاً متقدّمين ليتّعظ بهم الآخرون. ويقول الجوهري: سَلَفَ يَسلف سلفاً مثال طلب يطلب طلباً؛ أي: مضى. والقوم السلاف: المتقدّمون. وسلفُ الرجل: آباؤه المتقدّمون، والجمع أسلاف وسلاف... والسلف أيضاً: من تقدم من آبائك وذوي قرابتك، الذين هم من فوقك في السن والفضل، واحدهم سالف. وقيل: سلف الإنسان: من تقدّمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولهذا سمّي الصدر الأول من التابعين: السلف الصالح»[1].

إذاً، تعني كلمة السلف لغةً: الأقدميّة الزمنيّة؛ أي: التقدّم الزمني، كما يقول الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي: «كل زمن من الأزمان سالف بالنسبة إلى الأزمنة الآتية في أعقابه، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته، ومرت قبله»[2]. وقد حدد الشيخ

---

(1) راجع: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، عام 1988م، ج6، ص330-331.

(2) راجع: البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفيّة مرحلة زمنيّة مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، ص16.

البوطي هذه المرحلة السلفيّة بالقرون الثلاثة الأولى من عمر التجربة الإسلاميّة، وقد اختلف كثيرون معه في ذلك.

أمّا المراد بمذهب السلف، فيقول أحمد بن حجر: «ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم، وما كان عليه أعيان التابعين لهم بإحسان، وما كان عليه أتباعهم، وأئمة الدين ممن شُهد له بالإمامة، وعرف عظيم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامَهم خلفاً عن سلف، كالأئمة الأربعة، والسفيانيّين، والليث بن المبارك النخعي، والبخاري، ومسلم، وسائر أصحاب السنن، دون من رُمي ببدعة، أو شُهر بلقب غير مرضي، مثل: الخوارج، والروافض، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، وسائر الفرق الضالة»[1].

وهكذا، لا يشير مفهوم السلف أو السلفيّة إلى فترة، أو مرحلة زمنيّة محدّدة اختلف المؤرّخون في تحديدها، وإنّما يتعدّاه إلى مصطلح «الخيرية»، ومفهومها المنتزع من حديث رسول الله المروي في أكثر من كتاب تاريخي: «**خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثمّ يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته**»[2].

---

(1) راجع: ابن حجر، أحمد، السلفيّة ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، نقلاً عن: العقائد السلفيّة، آل أبو طامي، ص11.

(2) راجع: «أحاديث الأحكام»، دار الفكر، 1414هـ/ 1994م، عدد الأجزاء: ثمانية أجزاء. والحديث رواه البخاري رقم: 6265، ومسلم رقم: 2532.

وإذا ما أردنا التدقيق في الرؤية التاريخيّة السابقة، التي تعدّ السلفيّة مذهباً ومنهجاً له بداياته التاريخيّة منذ زمن الرسول والصحابة الأوائل، ومن ثمّ الذين يلونهم، فإنّه يمكن هنا تأكيد أنّ مفهوم (السلفيّة) لم يتمظهر تاريخيّاً بوصفه تيّاراً رئيساً له سمات محددة، ومعايير معينة في طبيعة المفاهيم، والعقائد، والسلوك، إلا بعد أن بدأ الإسلام ينتشر في العوالم والأصقاع المتعدّدة المحيطة بشبه جزيرة العرب، حيث انطلق المسلمون فاتحين لبلاد العالم القديم، متسلّحين برؤية دينيّة عقائديّة إيمانيّة محدّدة، واستطاعوا -خلال فترة زمنيّة غير طويلة نسبياً- الهيمنة الفعليّة على أكبر إمبراطوريات التاريخ آنذاك، وقاموا بنقل إرثها الكبير، كما حاولوا، طيلة قرون عديدة، هضم ميراثها الحضاري العريق والمتراكم، واستيعابه.

ونتيجة لهذا التفاعل والاحتكاك الحيّ المتواصل والمتراكم مع العوالم والحضارات الأخرى، كان من البديهي أن يتأثّر الفاتحون المسلمون بأفكار الحضارات المتنوعة، ومعارفها، وثقافاتها، وعاداتها، وتقاليدها... فهؤلاء المسلمون عاشوا في شبه جزيرة صحراويّة، ولم يتطبّعوا بطباع المدنية؛ بل سكنوا الخيم في ظروف مناخيّة بالغة القسوة والشدة، أثّرت في طباعهم وأخلاقهم، وفي طبيعة نظرتهم للحياة والإنسان.

إذاً، بدأ التحول يظهر على حياة أولئك الفاتحين، وبدأت قيم وعادات جديدة تسيطر على معيشتهم وأحوالهم من حيث شكل اللباس، وطريقة الأكل والمسكن، لاسيما بعد أن سكنوا المدن،

واختلطوا مع أفراد تلك المجتمعات الجديدة في البلدان الواسعة، التي فتحوها، والتي أصبحت تشكّل (مع مناطقهم الجغرافيّة) ما يسمّى (المجتمع الإسلامي الكبير).

ومنذ ذاك الحين، بدأت وتائر الدعوات والنداءات المحذّرة والمتوعّدة تتصاعد من طرف بعض الناس في تنبيههم وتحذيرهم من هذا التحوّل، ومن خطورة نتائجه، وتدعو إلى الرجوع إلى ما كان عليه الرسول ومجتمع الصحابة الأول. فأمام اتساع حركة الترف والتنعّم بملذّات الدنيا وخيراتها (من امتلاك للمزارع الكبيرة، وبناء الدور والقصور الفخمة، واقتناء الجواري والعبيد والخدم والحشم... إلخ)، ظهر تيار مناهض لهذه المظاهر، وندّد بها[1]، داعياً إلى التقشّف والزهد في الحياة الدنيا. على أنّ ذلك -كما يدّعي أصحاب هذا المنطق- من صميم الدين، وسيرة السلف الصالح، وهناك محاورة بين الإمام الصادق، وسفيان الثوري (وكلاهما ينتسب إلى عصر التابعين)، تظهر لنا عدم تقبّل الكثير من الملتزمين بالدين الجديد، لاسيما من العرب، بعضَ العادات الجديدة في الملبس، والمأكل، والمسكن[2]، وهذا كلّه ممّا يدل على قوة تلك التحولات العميقة، وردود الأفعال عليها

(1) راجع كتاب السيد: محمد الكثيري، «السلفيّة بين أهل السنة والإمامية»، دار الغدير للدراسات الإسلاميّة، بيروت، ط1، 1997م، ص25.

(2) حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1990م، المجلد 2، ص302. وراجع، أيضاً: الحكيمي، محمد رضا، بداية الفرق نهاية الملوك، ص71.

ضمن الدائرة الحضاريّة الإسلاميّة؛ حيث إنّه لاحظنا، مع مرور الأيام، وزيادة انغماس المجتمع الإسلامي أكثر فأكثر في الحياة المدنية، والترف الحضاري المديني، تصاعد الدعوات إلى ضرورة العودة إلى اقتفاء ما يسمّى (أثر السلف الصالح)، وباتت الدعوة إلى تقليد السلف في ملبسهم وسلوكاتهم العامة خطّاً، أو تيّاراً خاصاً متميّزاً في الوسط الإسلامي، إلى جانب التيارات الأخرى. لكنّ هذه الدعوة ستأخذ، ابتداءً من القرن الرابع الهجري، بعداً مفاهيمياً (فكرياً ونظرياً) له رموزه، وشخصياته المدافعة عنه، ممّن يدعون إلى العودة إلى التزام نهج السلف الصالح، وقيمهم، وآرائهم، ومذاهبهم.

ولكنّنا، هنا، نطرح عدداً من الأسئلة حول الزمن التاريخي المحدّد، الذي عاشوا فيه، وماهية هؤلاء السلف الصالح؟ مَن هم؟ ما تاريخهم؟ ما دورهم في الحياة الإسلاميّة؟! ما أبرز أعمالهم وإنجازاتهم التاريخيّة، التي لا تزال باقية حتّى الآن؟! وهل تنطبق مقولة السلف الصالح على كلّ من عاش في زمن الرسالة الأولى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل كلّ من كان مع الرسول كان صالحاً، ومؤمناً، وصادقاً؛ أي: تنطبق عليه كل الصفات الحسنة والمحمودة؟!.

في الإجابة، نرى أنّ المسألة، عند العمل على تحديد هؤلاء السلف الصالح، الذين يقصدهم رموز هذا الخط، تبدو مبهمةً أحياناً، ومتناقضة أحايين أخرى، وغير محدّدة المعالم على وجه الدقة؛ إذ إنّنا، عندما نقرأ كتب التراث الديني السلفي -إذا صح

القول- نجد أنفسنا أمام مجموعة غير قليلة من التعاريف المختلفة، والمتفاوتة، والمتناقضة، التي تشرح وتحلّل فكرة السلفيّة ومعناها. يمكن أن نستنتج معها أنّ المقصود بالسلف الصالح ليس كلّ من رافق الرسول الكريم، أو عايشه، أو رافق من رافقه، وعايش من عايشه، باعتبار أنّ فيهم المؤمن والمنافق، الصالح والطالح، الصادق والفاسق، الملتزم والمنحرف؛ بل إنّ بعضهم ارتدّ وأعلن الخصومة والعداوة على الملأ... وبالنتيجة، نسأل: هل تنطبق على كلّ هؤلاء مقولة (السلف الصالح)؟! الإجابة: من المؤكد، لا.

كما أنّنا نعتقد أنّ الأزمات، والنكبات، والتجارب الكثيرة، التي مرّت على عالم الإسلام والمسلمين، منذ حادثة (السقيفة)، التي افترق المسلمون بعدها إلى مكوّنيْن وفرقتيْن، لكلّ منهما طريقتها ومنهجها في فهم النصّ، ووعي رسالة الإسلام، وأسلوب الدعوة، تدلّ دلالة أكيدة على وجوب عدم الاكتفاء بنظرة واحدة، أو مستوى واحد في تقدير (وتقييم) كلّ ما يسمّى السلف الصالح، وضرورة احترام كلّ ما جاؤوا به من معارف والتزامات في المستويين النظري والعملي (إذا سلمنا جدلاً بأنّ ما أنتجوه من تراث ديني يشكّل معرفة حقيقيّة بالمعنى الصحيح للكلمة)؛ فهم أبناء عصرهم، ونتاج بيئتهم، أنتجوا فكراً معيّناً، نتيجة ظروفهم وكسبهم الحياتي العملي، بحسب ما توصّلوا إليه من خلال وعيهم وإدراكهم للوجود والحياة، ولا يمكن الجزم مطلقاً بأنّ تجربتهم أفضل التجارب، أو أنّ فهمهم للأمور والأشياء أفضل من فهم

غيرهم لها، كما أنّ اختلافاتهم وخلافاتهم كثيرة وواسعة، حتّى إنّها ملأت الخافقين، وتجاوزت حدود الاختلاف الفكري المحمود؛ لتصل إلى حدّ إباحة سفك الدماء، والإفتاء بالقتل ضدّ هذا وذاك، وتكفير الفرق لبعضها بعضاً، وسحق كلّ مناوئ، أو مخالف، أو معارض للرأي والمعتقد الخاص بهذا الطرف أو ذاك[1].

ولكن، بالإجمال العام، يمكن القول: إنّه يجب أن نعذر أولئك السلف من الآباء الأوائل (جاء في القرآن: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البَقَرَة: 134])، بألّا ننقل تجاربهم، وخلافاتهم، وأفكارهم المضرّة إلى عصرنا الحالي، وأن تقتصر رؤيتنا لهم على صورة بشريّة عاديّة، وليس إلهيّة مقدّسة... ولكن، للأسف، بقي ذلك مجرّد تمنٍّ، ورغبة نفسيّة لم تجد لها طريقاً للتحقق العملي؛ فقد وصلت العداوة بين تلك التيارات (وليس بينها وبين خصومها الإيديولوجيين التقليديين من التيارات الفكريّة الأخرى المناقضة جذرياً لها) المنتمية إلى الخط الديني الإسلامي نفسه، وإلى المذهب ذاته، إلى حدّ استخدام أبشع أنواع القتل، وسفك الدماء

(1) قد قدم كثير من السلف صورة مأساوية عن الإسلام محورها الرعب، والتفجع، والعنف الدموي. مع أنّه، ديناً أو رسالة، كان بالأساس دين حرّيّة، وتحرر، وإنسانيّة، ورسالة سماويّة سمحاء، غايتها الأولى والأخيرة خدمة البشرية جمعاء، من منطلق أنّ الدين وسيلة لخدمة الناس، وليس أداةً لاستعبادهم، وزيادة معاناتهم وصعوباتهم الحياتية.

ضد بعضهم بعضاً، كما حدث (ولا يزال يحدث للأسف)، وبقوّة، في كثير من بلداننا العربيّة والإسلاميّة، مثل: العراق، واليمن، وسورية، وغيرها من الدول، التي اشتعلت فيها انتفاضات شعبية، أو ما يسمى (ثورات الربيع العربي)، ترنو إلى التحرّر، وإقامة دول القانون، والمؤسّسات، والحرّيّة.

وفي تصوري أنّ المنطق، الذي تبني السلفيّة دعواها التاريخيّة والفكريّة عليه، لا يستقيم أبداً مع النظرة القائلة: إنّ السلف صالح وخير بالمطلق، وإنّ ما ذهب إليه السلف هو الحق، وما دونه هو الباطل، كما هي رؤية كثير من المذاهب، والتيارات، والنخب الإسلاميّة السلفيّة الماضية والمعاصرة. وهذه حقيقةً انتقائية فجّة، ونظرة ضيّقة وسطحيّة للأمور، فليس كلّ من هو من السلف صالح بالضرورة، وليس كلّ مَن هو من الخلف طالح بالضرورة. التقييم والحكم هنا نسبي من حيث المعيار الحقيقي تاريخياً، وواقعياً.

ثالثاً- التطبيقات العمليّة للفكر السلفي:

إنّنا، عندما ندرس (السلفيّة)، مصطلحاً فكريّاً، نفهم منها طريقة التفكير غير الموضوعية، التي تتحدّد بجملة أفكار ومعايير دينيّة عتيقة، يعمل أصحابها ودعاتها على استنطاق التراث الديني الإسلامي ضمن قوالب جامدة، وأنماط فكريّة شكليّة محدّدة، وضيّقة الأفق، غير قابلة للانفتاح على الحياة والعصر، وغير قابلة للانسجام مع وقائع الحياة العملية البشرية المتسارعة، ومستجداتها، وتطوراتها، ما يوقع المنتمين إلى تلك الفكرة في حالة من التناقض بين قناعاتهم الذاتيّة، وتطوّرات الحياة

الخارجيّة، فيدخلون في أزمة الابتعاد العملي عن الواقع، والعيش في جنان النظريات، والأفكار الحالمة البعيدة عن الواقع[1].

وإذا أردنا أن نميّز ونحدّد، بشكل أكثر دقّة، أهمّ تطبيقات السلفيّة في طبيعة فهمها الجامد للنصوص، والأفكار، والوقائع، والتواريخ، فإنّه يمكننا تسجيل النقاط الآتية:

1- ادعاء الفكر السلفي القبض على عنق الحقيقة المقدّسة:

أي: ادّعاؤه امتلاك الحقيقة التاريخيّة والدينيّة بالكامل (شخصاً أم فكراً) كما يفهمها هو، وغياب معيار علمي موضوعي عقلاني لديه للتمحيص، والتدقيق، والنقد، والمراجعة، سوى نصوص ما يسمّى (السلف الصالح) وأحاديثه. وهذا يؤدّي، على الدوام، إلى إثارة مزيد من مواقع الفتن، والبغضاء، والاضطرابات وإشكالاتها بين مختلف الفرق والمذاهب والتيارات المتعددة والمتناقضة؛ لأنّك، عندما تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، لابدّ أن تثير لدى الأطراف الأخرى هواجس دينيّة وفكريّة (التزامية) كثيرة، وتستنفر لديها كلّ ما بحوزتها من قناعات ومكونات المواجهة ضدك، الأمر الذي يجعل من الصدامات المتبادلة قدراً لا مفرّ منه، وهذه هي إحدى مميّزات الحركة السلفيّة، فحيث تستعر نار

(1) نحن لا ننفي أبداً، بطبيعة الحال، وجود بعض تيارات السلفيّة المعاصرة المخلصة لرسالتها، ممّن اشتغل أصحابها بالعلم والإدراك الصحيح لقيم الدين الحنيف ومبادئه، فأعطوا العقل قيمته العالية، التي يستحقها، داخل بنيتهم التفكيريّة، وهؤلاء نستطيع أن نقول عنهم: إنهم «سلفيّون إصلاحيّون». وهم ليسوا موضع حديثنا النقدي في هذه الدراسة.

الطائفيّة، والخلافات المذهبيّة، تجد هناك -دون شك أو ريب- عقلاً سلفيّاً يؤجّج هذه النار، ويمدّها بالوقود كي تشتعل أكثر وتدوم. ولا شكّ في أن مَن يدفع ثمن تلك النيران المشتعلة وتكلفتها هم أبناء مجتمعاتنا على العموم، ولاسيما من ينتمون منهم إلى مذهبي السنة والشيعة على وجه التحديد.

ولعلّ المتابع والمراجع لتاريخنا الإسلامي، الذي كان الفكر السلفي الديني أحد عناوينه البارزة المؤثّرة بقوّة قي كلّ حركته، منذ بدايات الدعوة حتّى الوقت الحاضر، الذي نبتت فيه حركات السلفيّة الدينيّة وأحزابها، لا يمكن إلّا أن يلاحظ وجود إشكاليّة مهمّة يثيرها الأسلوب المنهجي والعملي في طبيعة التعاطي مع قضايا (ورموز، وشخصيات، وأحداث، وأفكار) هذا التاريخ، في كثير من مفاصله المهمة، من خلال أنّه ينطلق ضمن أجواء ضاغطة، تتأسّس على رؤية ضبابيّة مختنقة في الجانب الذاتي من التاريخ النظري والعملي، فيما هو الاستغراق (المنتفخ) -إذا صح التعبير- داخل الساحة التاريخيّة، والمعبأ بكلّ ذاتيات هذا العنفوان التاريخي الزاهي والمتألق، في التركيز على (ميكانيزمات) الصيغة التاريخيّة الميكانيكيّة الخطابيّة الجامدة، التي لا تنتج إلّا الانحراف والتحريف في الفكر والممارسة، والفقر في الاغتناء المعرفي الحضاري والإنساني. وعندما يقوم أصحاب تلك الطريقة بدراسة الظاهرة، أو الحدث البشري أو الطبيعي -في محيطه الإنساني والتاريخي- فإنّهم ينظرون إلى إنسان التاريخ (أو الحدث، أو الفكرة) بوصفه كائناً ينتمي إلى بعدٍ ذاتي واحد ينفصل عن الزمان

والمكان، ويعيش في مركزيّته الشخصيّة بعيداً عن التأثير أو التفاعل مع حركة الأحداث، التي يعايشها، ويمكن أن يؤثّر (أو يتأثّر) فيها، فتغتني منه، ويغتني منها.

إنّها الطريقة التبسيطيّة التبريريّة، التي تواجه المشكلة أو الهدف بشكل حماسيّ يتميز بوجود كمّ هائل من ركام الشعارات المنتفخة والمثيرة، والمهرجانات الصاخبة (غوغائية التقديس المفتعل) الخالية من المحتوى الفكري، والمضمون الاعتقادي الهادف والفاعل، الذي يخطط للمستقبل بوعي وثبات، ويرسم حدوده وتفاصيل تحرّكه بكلّ تركيز، وتخطيط.

2- الوقوع في فخّ الجهاد القاتل:

ولعلّ من أهمّ التطبيقات العمليّة الواضحة للفكر السلفي الفهمَ الخاطئ والملتبس لمعنى مقولة (وركن) الجهاد في الإسلام؛ فمفهوم الجهاد (الأكبر= جهاد العدو)، أساساً، يعني: الدفاع الوقائي عن الذات والأرض، في حال تعرّضها لاعتداء خارجي داهم. أمّا عند السلفيّين، فإنّهم يعزلون الجهاد، بما هو فعل قتال دفاعي لا يعلنه إلا قائد الدولة (الرسول في وقتها)، بناء على ظروف خاصة، ووقائع، ودراسات متأنّية مستفيضة، يعزلونه عن ظرفه، وملابساته، ومناخاته المختلفة، فيظهر المعنى عملياً، عندها، حاملاً معنى القسر، والضغط، والعنف، والإكراه، والتسلط، بوصفها مفردات لتنظيم العلاقة مع الآخر.

وقد يفاقم من حضور هذا المعنى طبيعة الجهاد نفسه في الإسلام؛ أي: الطبيعة العقيديّة للجهاد، الأمر الذي قد يعني أنّ

الجهاد إنّما شرّع، فحسب، من أجل الضغط على الناس، وإكراه الآخرين (حتّى بالقوّة والعنف واستخدام السلاح والقتل) على الدخول في الدين، أو في العقيدة الإسلاميّة. وهذه هي الصورة النمطية الوحيدة المأخوذة، حالياً، لدى العالم كلّه عن الجهاد؛ إنّها الصورة، التي يقدّمها السلفيّون من حيث تركيزهم على معنى الجهاد في غزو الآخر، وإجباره على الرضوخ والخضوع إلى درجة الإذلال، حتّى لو كان هذا الآخر مسلماً (بمذهب آخر) يدين بالإسلام. وإنّ الجهاد الأكبر لدى هؤلاء هو الإطاحة بالأنظمة (الجاهليّة) بالعنف، وبالقوّة المسلّحة، ما جعلهم يعيدون من جديد إحياء مذهب الخوارج، ولكن هذه المرة بطريقة مؤثّرة أكثر، ومكلفة أكثر.

ولو سلّمنا هنا، بطبيعة الحال، بالفكرة السلفيّة القائلة: إنّ فكرة الجهاد المسلّح ضد الطواغيت، والظالمين، والمستكبرين واجبة، وحق مشروع، في كلّ زمان ومكان (الجهاد السلمي الحضاري أفعل وأنضج برأينا، وأكثر ديمومة عبر الزمان)، نسألهم: هل هم الوحيدون المؤهلون أساساً للسير في هذا الاتجاه؟! أمهمةُ الجهاد، والدفاع، والقتال تقع على عاتق هذا التيار، ومنوطة بذاك الحزب، أم هي وظيفة الدولة المدنيّة القادرة، والعادلة، والراشدة، التي لا تحصر الجهاد بمعانيه الضيقة (الكامنة أساساً في تعميم ثقافة العنف، والقسر، والإكراه، والتعصب)، ولكنّها تؤسّسه على بعد إنساني راسخ هو الجهاد الأصغر؛ أي: جهاد النفس، وبناء الذات الفاعلة

والمنتجة، وتوسّع من معانيه السامية حتّى يصل إلى حدود إقامة حلف عالمي لرفع الظلم والمعاناة عن الإنسان حيثما كان، وبأي دين دان؟!!

3- تحريف التاريخ الإسلامي وتزويره:

أجمع كثير من علماء الدين عموماً (من أتباع المدرستيْن: مدرسة الخلافة ومدرسة الإمامة) على وجود تحريف كبير في نقل أفكار الفرق والمذاهب الإسلاميّة، ووقائعها، وعقائدها، قام بها كثير من زعماء السلفيّة، ومنظّريها، ورموزها التاريخيّين. وسنأخذ، مثالاً على ذلك، (شيخ الإسلام) ابن تيمية، الذي كان غير أمين إطلاقاً في عملية نقل آراء الخصوم والمخالفين له، والاستشهاد بها؛ بل تعمّد تحريف أقوالهم، وهذا ما يظهر من خلال الأمور الآتية[1]:

- الكذب في الإجماع على فكرة التأويل.
- تضعيف الأحاديث النبوية المخالفة لأتباع السلفيّة.
- انتقاء الأحاديث الموافقة فحسب.
- غياب فهم حقيقيّ عميق لأفكار المخالفين، وطروحاتهم.
- غلبة الكذب الصريح على خصومهم ومخالفيهم في الرأي والمعتقد.
- الطعن في السند، والتحريف في النص التاريخي.

(1) اعتمدنا في هذا التصنيف التحليلي -إذا صحّ التعبير- كتاب (السلفيّة) للسيد محمد الكثيري، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 1997م.

وقد أدّى هذا التحوير والتحريف، الذي طال كثيراً من مواقع هذا التاريخ، وأحداثه، ورموزه، إلى تكريس عقلية الانفصال لا الاتصال بين أبناء الدين الواحد، تقوم على تقسيم الناس بين حدّين فاصلين بعيدين، وتصنيفهم فكريّاً وعقائديّاً بين نهجين وخطّين متوازيين؛ مؤمن وكافر، حيث أصبحت الحدود والتخوم الفاصلة بين أتباع المذاهب والطوائف الدينيّة الإسلاميّة مكتوبة عمليّاً، على امتداد هذا التاريخ، بالدم والعنف.

4- تحديد فهم القرآن (والنصّ الديني عموماً) في عصر ورجال وتفاسير بعينها:

يرى الفكر السلفي أنّ الرجوع إلى الخلف يعني المشي إلى الأمام، وأنّ فهم القرآن فهماً حقيقياً واضحاً وصريحاً لا يتحقّق إلا كلما كان المفسّر أقرب تاريخيّاً وزمنيّاً إلى عصر الخلافة الأولى النقيّة الصافية الطاهرة؛ أي: كلما غاص المفسر أكثر في مغارة الماضي البعيد، كان أكثر قرباً إلى الحقيقة التاريخيّة المقدسة؛ فالأقرب إلى الماضي أقرب إلى الفهم الصحيح بحسب قناعة السلفيّين. وهكذا، تفسير الطبري أفضل من القاسمي، وتفسير القرطبي أفضل من رشيد رضا.

ومقتل الفكر السلفي، في هذا المجال، في أنّه يحدّد فهم القرآن بعصر معيّن، ورجال وتفاسير محدّدين دون غيرهم، بينما المنطق الفعلي والحقيقي يقول ويؤكد أنّ التفسير ليس في العصر والرجال، ولا بالشخوص والرموز، أو بالوقائع؛ بل في التفكّر والتأمّل في الآفاق والأنفس... ليكون هذا التفكّر، والتدبّر،

والتعقّل مرجع فهم القرآن. والقرآن طلب بذاته السير خارج النص فقال: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: 20]. وقال: «وتدبّروا... وتعقّلوا... وتفكّروا...».

والسلفيّة عموماً، التي دائماً ما يحتكم إليها العقل التقليدي السلفي المكوّن من قوالب ثابتة، ونصوص جامدة، ومفسرين محددين، وأنماط تفكيريّة واحدية، تجعل كلّ المستجدات العصرية محكَمة (بفتح الكاف) من قبل هذا العقل بما يتماشى مع تقليديّته، وسلفيته؛ فأيّ متغير جديد، أو أيّ مستجدات أو قضايا جديدة خرجت على المجتمع بحكم تبدّل التاريخ، وتغيّر المعطيات، والمواقع، والأدوار، لابدّ من أن تمرّ على محكمة العقل التقليدي (نص يفسره شخص عاش في الماضي، وقوله فصل، وحكمه مبرم يأخذ درجة القطعيّة فحسب بحكم انتمائه إلى زمن السلف الصالح)، فإنْ توافقت مع ما تعوّد عليه هذا العقل المستقيل، فإنّ مصير القضية برمّتها إلى القبول والموافقة العملية، وإن لم تتوافق فمصيرها إلى الردّ بعد عمليات التفسيق، والتضليل، والاتهامات الجاهزة بالتبديع، والزندقة، والخروج عن الملة والدين.

5- انفكاك النص عن الواقع (اعتبار النص أصلاً والواقع فرعاً = اشتقاق الواقع من الفكر):

تظهر أفكار السلفيّين في حالة صدام شبه دائم مع المجتمعات، حتّى الإسلاميّة منها، التي لا يخلو فيها مجتمع من الأزمات الكارثيّة، التي تسبب فيها أتباع هذا المنهج التفكيري

اللاعقلاني لأبناء بلدانهم والبلدان الأخرى، التي هاجروا إليها، وتربوا فيها، وتعلّموا منها. وهذا الأمر ناتج عن إعطاء العقل إجازة طويلة، واستقالة من الحياة، ما يسبب تحجّر تفكير هؤلاء وجموده، واستغراقهم الأعمى في المرويات والنصوص التاريخيّة القديمة، وعيشهم في جنة أحلامهم الوردية البعيدة عن واقع الحركة والتطور الحياتي المتواصل، وابتعادهم عن ملامسة حركة الفكرة في الواقع، وضرورة التواصل مع المستجدات، والتكيّف مع الأحوال، والمواقع، والتطورات.

وطالما أنّ هؤلاء يعدّون النص الثابت المقدّس هو المنطلق، وأنّه غير قابل لإعادة القراءة والمراجعة من خلال العقل، بناءً على مقتضيات الزمان والمكان، وتغيّرات الواقع العملي لحركة التراكم البشري، حيث إنّ الكلام لا يمكن أن يرسخ وينمو دون جدلية تفاعل النص مع الواقع، طالما أنّ أمرهم كذلك، فلا يمكن إحداث أيّ تأثير أو تغيير في أعمالهم وأفعالهم، التي أصابت أوطاننا في مقتل.

من هنا، علينا -في هذا الإطار- أن نعيد الاعتبار لدور العقل في فهم النصّ المؤسّس كما ذكرنا، وأن يكون الفقيه والمثقّف متحرّرين من أيّ قيد معرفي أو مزاجي في دراسة النص، وأن تكون الحرّيّة هدفهما ومنطلقهما في ذلك، وهذا ما سيؤدي، عبر استمراريّة التجربة، وتراكم الفعل الإنساني المسؤول والواعي، إلى تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير ديناميّة التحول الاجتماعي في مجالنا الإسلامي من كوابحها ومعوقاتها الذاتيّة

والموضوعيّة، حتّى تأخذ التعدّديّة في السياسة والتعبير موقعها الأساس في تنظيم الخلافات والصراعات وضبطها، وحتّى تتجه كلّ الجهود والطاقات نحو البناء، والسلم، والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل، والمساواة، والحرّيّة.

إنّ الفكر الإسلامي الحقيقي لا يمكن أن يعيش، ويتطوّر، ويتكامل، إلا بالتفاعل الصريح والواضح مع الواقع المعيش، وإنّ بقاء النص غائباً (أو مغيّباً) عن الواقع سيقلّص مساحة الحرّيّة أكثر فأكثر في داخل اجتماعنا الديني، والسياسي.

فعلاً، إنّنا في أشدّ الحاجة إلى عنصر الحرّيّة، من أجل تطوّر مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، ونموّها، وتصاعدها، لتتنفّس الحرّيّة في الهواء الطلق، بعيداً عن مناخات القهر، والاستعباد، والاستبداد، التي تقبع داخل سجونها، وتكبّل مواهب أبنائها وقدراتهم عن العمل، والنهوض الفعّال لبناء حاضرها ومستقبلها. ونحن نقولها بالفم الملآن، كما قالها وأعلنها أحد المثقّفين الإسلاميّين المعتدلين: «نحن في حاجة إلى أن نقتحم فضاء الحرّيّة، ونكشف المضمون الثري لهذا الفضاء في قيم الإسلام ومثله؛ إذ إنّ هذا الاقتحام سيقدّم للفكر الإنساني أبعاداً ومضامين جديدة، ويزيد من إمكانية المسلمين للتفاعل مع العصر وقضاياه الكبرى، ويسهم في خلق شروط الحرّيّة الفعليّة، والتداول السلمي للسلطة، واحترام حقوق الإنسان»[1].

---

(1) محفوظ، محمد، الأمة والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م، ص7.

فالأفكار، التي تنمو في الخفاء والظلام، بعيداً عن العلم وأهله، ستكون خطرة وهدامة، كما هي أفكار السلفيّين، وتصوراتهم، وآراؤهم المعروفة. أمّا الأفكار، التي تنمو في جوّ الحرّيّة، وفي العلن في أجواء الشمس والهواء النقي العليل، لتناقش، ويتمّ الحوار النقدي الجدّي حولها، والتداول بشأنها، فإنّ ولادتها الاجتماعيّة ستكون يسيرة غير عسيرة، وستكون هذه الأفكار في مسار البناء لا الهدم.

ولهذا شرط أوّلي هو الإنصات الواعي، والتأمّل العقلاني في تطوّرات الواقع القائم، وتحدّياته، وأسئلت ه الهائلة، وقراءة النص في سياق وقائع الزمان والمكان، ومستجدّاتهما، وليس العكس، كي تكون أفكارنا وممارساتنا متوازنة ومنسجمة مع قوانين التطوّر الحياتي، ومنطق التاريخ الإنساني، بما يؤدّي إلى جعل خياراتنا واستراتيجيّات عملنا واضحة،وناضجة، وسليمة في المقدّمة والنتيجة.

إنّ فتح عقولنا على الحياة والعصر، وعلى كلّ الآفاق، التي يتيحها أمامنا هذا الوجود الإنساني، هو الذي يصقل تجربتنا، وينوّع في خياراتنا، وسبل حركتنا، ومن ثَمَّ يزيد من قدرتنا وإمكاناتنا على طريق إنجاز البناء الحضاري المطلوب لمجتمعاتنا في مختلف مواقع التنمية، والعمران الحضاري والإنساني.

وبالنتيجة، ليس لنا من خيار، في سبيل الانتقال من الواقع الفكري، والسياسي، والاجتماعي المترهّل والمتخلّف، عموماً، والقائم، حاليّاً، في عالمنا العربي والإسلامي، والمرتكز على

وجود ثقافة سلفيّة شديدة التمركز والانغلاق لأسباب كثيرة ذاتيّة وموضوعيّة لا مجال لذكرها الآن، سوى تطوير أساليب العمل المدني - السلمي وطرائقه، وتربية المجتمع، وتدريبه عملياً على فهم ثقافة الحرّيّة، والمسؤولية، والديمقراطية وممارستها، وتعميقها شيئاً فشيئاً داخل البنية الروحيّة والمفاهيميّة لمجتمعاتنا، حتّى يتمّ التحوّل النوعي في هذه العلاقة، بعد تراكم البناء والعمل المتواصل في توطيد أركان المجتمع المدني ومؤسّسات الدولة العادلة، والمقتدرة، والقادرة، في الوقت نفسه، على الإجابة العمليّة عن حسابات أسئلة الزمن الصعب، الذي نعيش في قلبه حالياً، وتحدياته. وفي هذا الطريق، علينا ألا ننجرف وراء الأوهام، وإنّما نحاول بناء خياراتنا، وقناعاتنا، ومواقفنا استناداً إلى منطق العقل، والحقائق العقلية، والوقائع القائمة، وليس المتخيلة، وذلك ليس من أجل الانحباس فيها، أو الخضوع إلى السيّئ منها، وإنّما لكي تكون حركتنا عاقلة، وهادفة، ومنسجمة[1].

من هنا، نحن نؤكّد دعوتنا، مرّة أخرى، إلى الاهتمام الكبير بالعلوم العقليّة والإنسانيّة لا النقليّة فحسب، داخل الجامعات العربيّة والإسلاميّة؛ لكي ننهض من كبوتنا، ونستدرك ما فاتنا، ونلحق بركب الحضارة، التي نحن متأخّرون عنها. كما أنّنا ندعو (مع من يدعو من المفكرين والمثقفين) إلى بلورة لاهوت جديد غير اللاهوت التقليدي الطائفي (فقه السلاطين والتكايا)، الذي

(1) محفوظ، محمد، الأمة والدولة، مرجع سابق، ص7.

يسيطر علينا، ويتحكّم في وجودنا منذ مئات السنين. وهذا اللاهوت الجديد، أو التفسير الجديد للدين، هو وحده القادر على تجاوز الانقسامات والتعقيدات الطائفيّة والمذهبيّة، التي لا تزال تشعل الحروب بين أتباع الأديان التوحيديّة الثلاثة، وتمنع حوار الحضارات والأديان.

وهذا اللاهوت الجديد، الذي نريده، ونسعى إليه، ليحُلّ محلّ اللاهوت القديم، لاهوت منفتح، متسامح، يرفض الانغلاق، والتعصّب، وادّعاء ملكيّة الحقيقة من أيّ جهة جاء. كما أنّه لاهوت منفتح على كل العلوم الإنسانيّة، والمعرفة البشريّة... إنّه لاهوت الحداثة، أو ما بعد الحداثة.

6- اتّباع أسلوب العنف والترهيب لتحقيق الغايات والمطالب وعدم تقبّل النقد:

يستوقفني كثيراً نمط وشكل آخر من أشكال هذا الخطاب الديني السلفي الطاغي، حالياً، على معظم ساحات العمل الحركي الاجتماعي والسياسي، واتّجاهاته في عالمنا العربي والإسلامي، وهذا النمط المقولب هو ما ينتهجه هذا الخطاب السلفي المتطرّف من أساليب الترهيب، والتخويف، والتكفير، والرجم بالغيب؛ بل إنّ منهم من نصّب نفسه حاكماً يحاكم الناس على انتماءاتهم، وعقائدهم، وأفكارهم، وقناعاتهم، وربّما نواياهم، وكأنّه يعلم ما في قلوبهم، وضمائرهم، وخفاياهم، كي يقيس، في ضوء ذلك، إيمانهم، ويحاكمهم بما في صدورهم. ومنهم من اتّخذ نفسه منبراً يصدر فتاوى الحلال والحرام، ويضع

الخطوط الحمراء والخضراء، ويصرّح بالفتاوى لسفك دم هذا وذاك. وإن كنت لا أفهم ما الفائدة التي يمكن أن يجنيها الداعية، أو الخطيب نفسه، من ممارسة هذا الشكل غير الإنساني في الخطاب الديني، مع أنّ القاعدة الفقهيّة تقول: «**الأصل في** الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل، أو نص شرعي من القرآن والسُّنّة».

إنّنا نعتقد أنّ تلك القوى (ذات المنهج والتفكير السلفي القديم) لا تزال تجترّ مجمل الثقافة القديمة، وهي تعمل باستمرار على مواجهة كل ما هو جديد وحديث، ورفضه تحت ذريعة انتهاكه للهويّة والتراث، كما أنّها تواصل اشتغالها على استيلاد الظروف، وتعميق الأسباب، التي أسهمت في تعزيز وجودها، وهيمنة خطابها الديماغوجي على واقعنا الديني والثقافي عموماً... وهي:

- استمرار وجود قواعد ومنظومات عمل الدولة الأمنية التسلطية واشتغالها، على الرغم من كلّ ما استجدّ وطرأ من أحداث وتحولات عربيّة ودولية في منطقتنا العربيّة والإسلاميّة.
- افتقادنا الديمقراطيّة، والتعدديّة السياسيّة والثقافيّة.
- شيوع الفساد والإفساد المقنّن.
- إعاقة النمو الاقتصادي، وانعدام فرص العمل لأجيال الشباب من خرّيجي المعاهد والجامعات.
- انتشار الفقر، والجهل، والأمّيّة الثقافيّة، وإعادة إنتاج ثقافة التخلف.

- غياب إرادات جدّيّة في التوجّه إلى حلّ المشكلات القائمة، والصراعات العبثيّة، التي هدرت كثيراً من مواهب أهل المنطقة وطاقاتهم. والطاقة الأهمّ هي تفعيل وعي وإرادة شبابنا العربي المعطّلة والمغيّبة عن سابق تصور وتصميم، وانعدام أيّ فرص للاستخدام الفعّال لمواهبهم في طريق العمل الصالح والنافع لمجتمعهم ككل.

أما ما يحدث على الأرض، فهو عكس ذلك تماماً؛ إذ نلاحظ كيف يهجر كثير من شبابنا بلدانهم وأوطانهم الحقيقيّة، ويرتمون في حضن أوطان وهميّة فكريّة أو عمليّة تتأسّس على خطاب ثقافي مأزوم يتلقّاه شبابنا، ويحقن داخل نفوسهم بصورة تقليديّة جامدة، ما يجعل (من كلّ هذا المنتوج المعرفي الكمّي المتضخّم باستمرار) غير قادر، بل عاجزاً تماماً عن تقديم إجابات شافية وافية لهم عن واقع الحياة، وتطوّرات العصر؛ بل تجري، عندنا، باستمرار عمليّة غسل أدمغة حقيقيّة لشباب مجتمعاتنا وأجيالها، وعلى نطاق واسع من قبل كثير من رموز الثقافة الدينيّة السلفيّة ونخبها (المندمجين والمتمفصلين إلى حدّ كبير مع رموز الاستبداد السياسي القائم) تنطلق أساساً من خلال تعميق استراتيجيّة تجنيديّة إغرائيّة داخل وعيهم، بما يجعلهم خاضعين لتلك الثقافة (التي تقدّم لهم بصيغة الترهيب قبل الترغيب)، ومستنفرين لها دائماً.

* * *

من مظاهر الإصلاح الديني في عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة في القرن التاسع عشر الميلادي

المصلحة ومقتضياتها أنموذجاً

فيصل سعد[1]

إشكال البحث:

يثير الحديث عن المصلحة ومقتضياتها كيفيات إجراء هذا المفهوم في مجالات من الاختبار متعالقة متداخلة لدى مفكّري عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة في القرن التاسع عشر الميلادي، المعروف بفكر الإصلاح، أو اليقظة. ولم يمنع هذا التداخل بين تلك المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة أولويّة المسألة السياسيّة، غالباً، في خطاب المصلحين.

---

(1) باحث تونسي، دكتور في جامعة صفاقس - تونس، متخصص في الحضارة العربية الإسلامية.

في هذه المدارات، التي نشأ فيها فكر الإصلاح، وتطوّر في السياق التاريخي الحديث (منتصف القرن الثامن عشر الميلادي حتى الحرب العالميّة الأولى)، وبتأثير من المعطيات الجغرافيّة السياسيّة، وُجد العرب والمسلمون بحذاء عالم أوربي ما فتئ يتقدّم ويتطوّر في التمدّن، والتحديث («من هم بإزائنا» بعبارة خير الدين).

من هنا، كان السؤال: لماذا تقدّم الآخر وتأخّرنا؟ أتقتضي مصلحتنا التأسّي بهذا الآخر، والأخذ بأسباب تقدّمه، ومن ثمّ النسج على منواله في الإصلاحات التي كان سبّاقاً إليها (القرن السادس عشر الميلادي)، أم هي في إحياء القيم الإسلاميّة العامة والمعروفة بالمقاصد والغايات، حيث تتعيّن «مصلحة الشارع من الخلق» في التعبير الأصولي. إذاً، كيف سيجري هؤلاء المصلحون مفهوم المصلحة، ومختلف المفاهيم والبرادايمات، التي تجري مجراها، أو تكون من لوازمها شأن: المنفعة / المنافع العموميّة/ الصلاح - المصالح، في السياق الذي ذكرنا؟

وعلى هذا الأساس، يطرح سؤال المراجع، التي استند إليها المصلحون في التسويغ للمصلحة، أو في تأكيد حجيّة هذا الأصل التكميلي المهم من أصول الفقه، مثلما تطرح علاقة الأصول الأولى/ الأصليّة بالواقع في التاريخ الإسلامي، منذ أن ضُبطت المنظومة الأصوليّة مبكّراً مع الشافعي، بمعنى آخر ما الذي طرأ في علاقة المسلمين بهذه المنظومة؛ حتى ألجأ مفكّري الإصلاح إلى الاستعاضة عنها بالأصول التكميليّة بحثاً عن الحلول للقضايا

المتجدّدة والطارئة على المجتمعات الإسلاميّة؟ ثمّ ما الرهانات التي يطمح هذا الفكر إلى تحقيقها من استخدام برادايمات المصلحة؟

قبل الخوض في مدارات الاختبار، التي عبّرنا عنها بالمقتضيات، ننظر في حدّ المفهوم، لنتعرّف دلالات المصلحة ومعانيها.

الحدّ بين اللغة والاصطلاح:

المصلحة، في أبسط تعريفاتها اللغويّة، من المصادر الممحّضة للمكان من صَلُحَ ونفع منفعة، والمصلحة كالمنفعة وزناً، ومعنىً، وهي اسم للواحدة من المصالح، والمصلحة، أيضاً: الصلاح (ابن منظور، 2005م، مادة (ص ل ح))؛ فكل ما فيه نفع، سواء بالجلب أم التحصيل، كاستحسان الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والاتقاء، جدير بأن يُسمّى مصلحة.

في الاصطلاح الفقهي الأصولي، وعبر مراحل من تطوّر هذا العلم، تُعرّف المصلحة المرسلة بكونها «واقعة لا دليل على اعتبارها، أو إلغائها، ولا يمكن إلحاقها بواقعة مقيّدة بنصّ، وتأكّدت مصلحتها للخلق فأرسلتها الشريعة، ولم تُنط بها حكماً معيّناً، فسُمّيت مرسلة ومطلقة، كالفرس المرسلة» (العجم، 1998م، ج2، ص1443-1444). وأثرها في التشريع ظاهر؛ إذ هي، في رأي العلماء قديماً، تجلب المصالح، وتسهّل المعاملات، كاتخاذ السجون، وضرب السكة، وجمع القرآن في مصحف، وكتابة الحديث، وتدوين الدواوين. أمّا حديثاً، فرآها

العلماء في عقود التأمين، وأطفال الأنابيب، وسحب أجهزة الإنعاش في حالات الموت المؤكّد، وغيرها ممّا صرنا نحتاج إليه في كلّ آونة وحين، وفي كلّ ما يُستجدّ من وقائع، ويطرأ من أعراض، أو ينزل من نوازل. وهذه المصالح ترد في كتب المذاهب الفقهيّة والأصوليّة تحت تسميات متعدّدة: فهي المصلحة عامةً، وهي المصلحة المناسبة، وهي المرسل من الأحكام، وهي الاستصلاح (عند الغزالي) والاستدلال على ما لا دليل فيه.

ولم يتّفق العلماء على حجيّة المصلحة عامة، والمصلحة المرسلة خاصة، ذلك أنّ بعضهم قد ذهب إلى الأخذ بها مطلقاً، وهم المالكيّة؛ لأنّ مالكاً قدّم المصلحة المرسلة على سائر المصالح، بينما ذهب آخرون إلى إنكارها قطعاً (الشافعيّة) لكونها ضرباً من ضروب الاستحسان والتشريع الفردي، والحكم بالهوى (هذا الأمر كان وراء تأليف الشافعي كتابه (**إبطال الاستحسان**))، فيما توسّط آخرون في قبولها بشكل محدود ومشروط (ذويب، 2005م). على أنّنا لا نعْدم في التاريخ الإسلامي توسّعاً عند بعضهم في الأخذ بها حتّى قدّمها على النصّ والإجماع، إذا خالفاها، ونقصد جهود نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت 716هـ) في تعامله مع المصلحة؛ إذ هي، عنده، «بحسب العرف، السبب المؤدّي إلى الصلاح والنفع، وبحسب الشرع، هي السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع عبادة، أو عادة...» (زيد، 1954م، ص17).

كيف شقّت نظريّة المصلحة طريقها إلى فكر الإصلاح في القرن التاسع عشر الميلادي؟

نحتاج، هنا، إلى التذكير بأهمّ التيّارات الأصوليّة حيال المصلحة، فقد ساد في المنظومة الأصوليّة، التي استقرّت معالمها منذ مطلع القرن الثالث الهجري، تاريخ وفاة الإمام الشافعي (ت 204هـ)، اتّجاهان يتنازعان الوفاء للنصّ الشرعي:

- الاتّجاه البياني، الذي ينظر إلى النصّ من منظور كونه، بالدرجة الأولى، بناء من الألفاظ ينبغي بيانها، وهو ما يؤدّي إلى القول بمحدوديّة النص حيال الزمن ممثّلة «في مقولة الثبات؛ لأنّها غير قادرة على اكتشاف الجزء المسكوت عنه من النصّ، فضلاً عن إدراكه وتفسيره، أو على أن تقف على المنطقة المختفية في النص تلك الجاهزة لامتداد الواقع في الزمان» (ياسين، 2000م، ص40 وما بعدها). ومن ثمّ لا تستطيع هذه المقولة إدراك أنّ الواقع المتغيّر جزء لا يتجزّأ من كينونة النصّ، كما هو الحال في لحظة التنزيل (نسخ القرآن لأحكام كثيرة داخله).

- الاتّجاه الثاني هو الذي يعوّل على مقاصد النصّ، وأساسها المصلحة، التي هي، في الأصل، عبارة عن جلب منفعة، أو دفع مضرّة؛ ذلك أنّها المحافظة على مقصود الشارع. ومقصود الشارع من الخلق خمسة مشهورة هي أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. وأضاف شهاب الدين القرافي (ت 684هـ) مصلحة سادسة هي حفظ العرض.

غير أنّ الاتّجاه البياني، الذي يعوّل على ظاهر النصوص في استخراج الأحكام منها، هو الذي ظلّ طاغياً عبر تاريخ علم الأصول، ومازال متواصلاً إلى اليوم، ومتمظهراً في تعبيرات

أصوليّة سلفيّة. فيما ظلّ الاتّجاه المقاصدي، الذي يؤثِر المصلحة في التشريع على الأحكام الظاهرة، منحسراً محدوداً، على الرغم من جهود كلّ من الغزالي، والطوفي، والقرافي، والشاطبي أشهرهم في كتابه (**الموافقات**).

وكان من نتائج انحسار هذا الاتّجاه أن دخلت المجتمعات الإسلاميّة التاريخيّة في التقليد مبكّراً، فتعطّلت مقاصد الشريعة المتغيّرة بتغيّر الأزمنة، والأمكنة، والأعراض، والأحوال، «ولم يجد مبدأ رعاية المصلحة، على الرغم من احتفاء البعض به، كالفقيه المالكي أبي إسحاق الشاطبي وغيره، كثيراً من المدافعين عنه في عصرٍ تراجع فيه الاجتهاد، وفشا فيه التقليد، لاسيما أنّه كان يعتمد حججاً وأدلّة غير أدلّة النصوص والقياس» (خدوري، ص727-729).

هل بقي الفكر الإسلامي ينتظر عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة، في القرن التاسع عشر، ليطوّر استخدام المصلحة في إجراء الشريعة في الواقع؟

الحقيقة أنّ الفكر الإسلامي، بعد النتائج التي حقّقها الشاطبي في تطوير علم المقاصد، وهو الذي بدأ مجتهداً طامحاً إلى الارتقاء بالمقاصد إلى مرتبة العلم الشرعي الكلي الثابت والقطعي، لم يعرف أيّ خطوة حقيقيّة في تطوير هذا العلم، حتى كان عصر النهضة والإصلاح. ولأنّ علماءه راموا الإصلاح، فقد رأوا أنّ المصلحة في التشريع الإسلامي، بما هي تعبير عن المقصد من الشريعة، وهي روحها، هي المدخل لهذا الإصلاح

في مجالات متداخلة مترابطة، وإن بدا أنّ السياسي منها قد استأثر بالدعوة إلى النهوض اعتقاداً من المفكّرين أنّ هذا المجال يؤثّر تأثيراً بالغاً في سائر المجالات، عملاً بمقولة: «إنّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1].

عاد الجدل، إذاً، حول مسوّغات القول بالاجتهاد في المصلحة في التشريع في مجالات من الإصلاح متعدّدة، لا يلغي الواحد منها الآخر؛ لأنّ الأزمة كانت واقعة في فهم الشريعة؛ أي: في الفكر الذي يقبل تبرير القول بالمصلحة، والفكر الذي يرفضه.

سنختبر مفهوم المصلحة في شتّى مظاهر استخدامها، ومسوّغاتها الشرعيّة والتاريخيّة، من خلال ثلاثة محاور كبرى، نرى أنّها تلخّص الرؤية الإصلاحيّة باستعمال المصلحة، هي:

- المصلحة والعلاقة بالآخر.
- المصلحة العامة والتمدّن/ التقدّم.
- المصلحة والوعي التاريخي بالزمن.

1- المصلحة والعلاقة بالآخر: الغيريّة (علاقة الأنا بالآخر):

- الأخذ بالتنظيمات مظهراً من مظاهر التعامل مع الآخر:

من أجلى مظاهر استعمال المصلحة، في علاقة الشرق بالغرب، تلك الإصلاحات الإداريّة، والاقتصاديّة، والعسكريّة، التي اقترحتها أوربا على الباب العالي، وأُطلق عليها مصطلح

(1) رواه ابن عبد البر في التمهيد 1/ 118.

(التنظيمات الأوربيّة)، وأدخلها السلطان العثماني عبد المجيد الأوّل منذ قدم (1839م) على الإدارة العثمانيّة (1: خط شريف 1839م. 2: خط همايون 1856م. 3: القانون الأساسي 1879م).

ولكون هذه التنظيمات قد صدرت من طرف أجنبي، فإنّه لم يَرُقْ لعدد من المحافظين المعاصرين لخير الدين، مثلاً، الأخذ بها، بتعلّة عدم رشد الأمّة وقصورها عن معرفة كنه هذه التنظيمات.

هذا الأمر دفع بخير الدين إلى الدخول في سجال مع منكريها، إلى درجة كشف تناقضاتهم، واغترابهم. يقول: «على أنّنا إذا تأمّلنا في حالة هؤلاء المنكرين لما يُستحسن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما يقع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرّهم. وذلك أنّنا نراهم يتنافسون في الملابس، وأثاث المساكن، ونحوها من الضروريات (...) ولا سببَ لما ذكرناه إلّا تقدّم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسّسة على العدل والحريّة. فكيف يسوّغ للعاقل حرمان نفسه ممّا هو مستحسن في ذاته، ويستسهل الامتناع عمّا به قوام نفعِه، بمجرّد أوهام خياليّة، واحتياط في غير محلّه» (التونسي، 1991م، ج1، ص ص128-130).

وإذا تمّ أخذ الرأي الصالح من الغير، لاسيما إذا كان جاراً لنا، فالواجب مجاراة الجار في كلّ ما هو مظنّة لتقدّمه، فإنّ الإحساس بضرورة البحث عن المصلحة قد تأسّس لدى زعماء

الإصلاح من خلال العلاقة بالآخر، ضمن غيريّة ناجعة في إنهاض همم الذات للالتحاق بالغير السبّاق إلى التقدّم. والمصلحة في ذلك العصر تقتضي أنْ تنهج الأمّة طريقَهُ في ذلك، فإنّه «إذا اعتبرنا تسابق الأمم في ميادين التمدّن، وتخرّب غرائمهم على فعل ما هو أعْوَدُ نفعاً، وأعون، لا يتهيّأ لنا أن نميّز ما يليق بنا على قاعدة محكمة البناء، إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، لاسيّما من حفّ بنا، وحلّ بقربنا» (التونسي، 1991م، ج1، ص119).

لا يخلو الأمر، بطبيعة الحال، من انبهار بالآخر، ولكنّه بحث دائم عن الاستفادة منه استفادة مُحَاوَرَةٍ لا مُجاورة فحسب، «وإلا فمن العقل أنْ يقتدي الإنسان بغيره فيما يعود عليه بالمنفعة» (السنوسي، 1976م، ج1، ص117-118)، في عبارة محمّد السنوسي (ت 1900م)، في رحلته الحجازيّة، مبرّراً لبس (البرنيطة) للمسلمين. فما مبرّرات/ مسوّغات الأخذ بالتنظيمات لدى مفكّري عصر النهضة؟

تنقسم هذه المسوّغات إلى داخليّة وخارجيّة:

- **مسوّغات داخليّة:** تمثّلها مرجعيات الذات ممثّلةً في التراث الفقهي، وتجارب المسلمين، وفي البحث عن تبريرات نصيّة -وإنْ لزم الأمر حرفيّة- لفكرة التنظيم، ومنها التنظيمات اشتقاقاً. فالمتصفّح نصوصَ علماء الإصلاح يلفى سعياً منهم إلى إيجاد سندٍ شرعي في كتب الفقه الإسلامي للإصلاحات، التي دعت السلطة العثمانيّة المركزيّة سائر الإيالات إلى احتذائها؛ بل

إنّ الأمر يصل بالطهطاوي (ت 1873م) إلى حدّ تأصيل التنظيمات الأوربيّة في التجربة التاريخيّة الإسلاميّة. ففي حديثه عن اختراع البوصلة عند المسلمين القدامى، يقول: «ومن أمعن النظر في كتب الفقه الإسلامي ظهر له أنّها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العموميّة، حيث بوّبوا المعاملات الشرعيّة أبواباً مستوعبة للأحكام التجاريّة، كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك. ولا شكّ في أنّ قوانين المعاملات الأورباويّة اسْتُنْبطت منها، كالسّفتجة التي عليها مبنى معاملات أوربا. ولم تزل كتب الأحكام الشرعيّة إلى الآن تُتلى وتطبّق على الحوادث والنوازل» (الطهطاوي، 1973م، ج1، ص668-670).

إنّ هاجس تأصيل الاقتباس في علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم قديماً قد دفع خير الدين إلى التماس حجج تاريخيّة تلخّصها تجربة السلف. يقول: «وإذا جاز للسلف الصالح أخذ مثل المنطق من غير أهل ملّتهم، وترجمته من لغة اليونان، فأي مانع لنا، اليوم، من أخذ بعض المعارف، التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد، وجلب المصالح» (التونسي، 1991م، ج1، ص92). إنّ البحث عمّا يدرأ عن الأمّة المفاسد والمكائد، ويجلب لها المصالح -في لغة خير الدين- يبرّر عنده بالاقتباس عن الآخر.

- **مسوّغات خارجيّة**: تساءل جلّ المصلحين تساؤلاً جامعاً عن أسباب تأخّر المسلمين وتقدّم غيرهم، فكان من جملة

القضايا، التي يتعيّن معالجتها، بقصد إيجاد الحلول المناسبة لها، ضرورة الاقتباس من الغرب المتقدّم، مدعّمين ذلك بالحجج النقليّة والعقليّة. ولهذا الأمر، قدّم خير الدين لكتابه بمقدّمة افتتحها بفصل جريء وواقعي هو (**مطلب ما يسوّغ موافقة غير المسلم في الأفعال المستحسنة**). ويذكر في تبرير ذلك: «أنّ الغرض من ذكر الوسائل، التي أوصلت الممالك الأوربية إلى ما هي عليه من المنفعة والسلطة الدنيويّة، أنْ نتخيّر منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» (التونسي، 1991م، ج1، ص123).

ولم ينفكّ خير الدين يحذّر المسلمين من مغبّة الاعتراض على الاقتباس، واصفاً ذلك بـ: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين من تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، بمجرّد ما انتقش في عقولهم من أنّ جميع ما عليه غير المسلم من السِّيَرِ والتراتيب ينبغي أن يُهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تُنبذ، ولا تُذكرَ، حتى إنّهم يشدّدون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها، وهذا، على إطلاقه، خطأ محض» (التونسي، 1991م، ج1، ص ص125-126).

لقد حمل الحضّ على الاقتباس الرجل على أنْ يلتقط الحكمة من أيّ مذهب وجدها؛ لأنّها ضالة المؤمن، وينتصر، في هذه الفكرة، لقول صاحب الدرّ المختار، الشيخ محمّد بن عابدين الحنفي (ت 1836م) ما نصّه: «إنّ صورة المشابهة فيما

تعلّق به صلاح العباد لا تضرّ» (التونسي، 1991م، ج1، ص104). وهكذا، يجدُ المصلحون مبرّرات للاقتداء بالآخر في التمدّن والتقدّم تقتضيها مصلحة الأمّة.

2- المصلحة والتمدّن: تلازم العدل والعمران:

كان منطلق الإصلاح، عند تلك الثلّة من المفكّرين، يقوم على المقارنة، والمحاورة، والانفتاح على الآخر السبّاق إلى التمدّن، فهذا خير الدين يعقد فصلين مهمّين، بعد تسويغ الأخذ بالتنظيمات، والدفاع عنها، أطلق عليهما: التمدّن الأورباوي، وتلخيص المكتشفات والاختراعات الأوربيّة. فالقضيّة، عند جمهور المصلحين، هي التمدّن أوّلاً وآخراً، وهو بمثابة الحكمة، وهي (ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها). أمّا من سيضطلع بإنجاز هذا التمدّن، فهم رجال السياسة العلماء/ رجال الدين من المسلمين، الذين لم يرتابوا من تأكيد الطريقة الخلدونيّة بأنّ العدل ثمرته العمران، وبأنّ الظلم ثمرته الخراب. فالعمران، بمفهومه الشامل (كونه طرق كسب، ومعاشاً، واجتماعاً، وسياسة...)، حاجة مؤكَّدة لتواصل المجتمعات؛ لأنّ نقيضه الخراب، وأفول العنصر البشري. ولذلك، ألفينا الانتظام العمراني، عند الطهطاوي، «يحتاج إلى قوّتين عظيمتين؛ إحداهما: القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما: القوّة المحكومة، وهي القوّة الأهليّة المحرزة لكمال الحريّة، المتمتّعة بالمنافع العموميّة فيما يحتاج إليه الإنسان» (الطهطاوي، 1973م، ج1، ص516-517).

ونظراً إلى أنّ محتوى الاقتباس هو المعارف والتنظيمات الأوربيّة المؤسّسة على العدل، والحريّة، وهما أصلان في الشريعة الإسلاميّة (أيْ: مقاصد أصليّة كليّة)، فإنّ هذا الأمر يدعو المصلحين إلى معالجة قضيّة إحياء القيم الإسلاميّة السياسيّة، التي اندثرت بظهور بدعة الحكم المطلق القهري، وما ينجرّ عنه من ظلم تتبرّأ منه الشريعة، لكونه مدعاة لانتفاء العمران أصلاً.

وهكذا، رأى المصلحون، في مراجعتهم لهذه القيم الإسلاميّة، أنّ تطوّر التمدّن الإسلامي عبر العصور كامنٌ في العودة إلى السياسة الشرعيّة، وفيها يمكن الإصلاح السياسي من الداخل، أوّلاً، قبل الخارج، ممثّلاً في الاقتداء بأنظمة الحكم الغربيّة الحديثة؛ «فقد كانت الأمّة الإسلاميّة، وقت احترامها للأصول الشرعيّة، بالمكانة التامة من الثروة والشوكة المحروستين بسياج من تدبير أمرائها، وعدلهم، واستجلابهم رضا الله تعالى بتعمير أرضه» (التونسي، 1991م، ج1، ص120).

وفي هذا السياق، انطلق خير الدين من المماثلة بين ماضي الأمّة وحاضرها، ما يعرف بقياس الشاهد على الغائب، ومفادها: بما أنّ الشريعة الإسلاميّة أعطت أحسن النتائج في الماضي، فليس ثمّة مانع البتّة من أنْ تعطي النتائج نفسها في الحاضر والمستقبل؛ بل ذهب به الاعتزاز بهذا الماضي إلى حدّ تأصيل تجارب الأوربيين في العدل فيه، وهو القائل: «وبما نقلناه يُعلم ما كان للأمّة الإسلاميّة من نموّ العمران، وسعة الثروة، والقوّة الحربيّة الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوّة

الممالك، واتّحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات، ونحوها من المآثر العرفانيّة، التي ظهرت في الإسلام، ونسج الأورباويون على منوالها، وشهد المنصفون منهم بفضل التقدّم فيها للأمّة الإسلاميّة» (التونسي، 1991م، ج1، ص122).

وفي الإطار نفسه، واحتجاجاً بالمرجعيّة التراثيّة (الداخل)، لا يتوانى مفكّرو الإصلاح عن الإحالة على منظومة أفكار ابن خلدون، في إقامة المتلازمتين؛ العدل والعمران، مقابل الظلم والخراب، كيفما كان؛ بل إنّ ابن أبي الضياف يذهب، في تعريضه بالحكم المطلق، إلى تفكيك هذه المتلازمات الثنائيّة إلى ثلاثيّة؛ الأمن، والأمل، والعمل؛ فعنده «إذا وقع الخطر زال الأمن، وبزواله يزول الأمل، وبزواله يزول العمل؛ إذ الخائف لا أمل له في غير النجاة من الظلم بنفسه وماله، وذلك مؤذن بخراب العمران» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص ص9-17).

إنّ البديل عن الحكم الظالم المستبدّ كامن في نوع من الحكم يستنير بأنظمة الحكم الغربيّة المقيّدة بالقوانين الملزمة للقوّة الحاكمة؛ ولذلك لا عجب في أن نجد الطهطاوي، في رحلته إلى باريس، يلحّ على ضرورة الاقتداء بأرقى مظاهر التمدّن السياسي، ممثّلةً في القانون الدستوري المصطلح عليه بالشرطة (charte constitutionnelle) لسنة (1814م)، وكانت له فرصة تعريبه زمن إقامته في فرنسا (1826-1831م).

ولا يفوته أن يذكّر بتجربة الطهطاوي في الإشادة بالقوانين الدستوريّة، التي بنى الغربُ عليها تمدّنه، حتى قال: «ومن أراد

الاطّلاع على عقد نفيس في هذا المعنى، فعليه مطالعة الفصل الثالث من المقالة الثانية من تأليف الشيخ الألمعي أبي محمّد رفاعة الطهطاوي المصري، الذي ألّفه في رحلته إلى باريس، وسمّاه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، فإنّه لخّص فيه القانون الفرنساوي تلخيصاً حسناً بديعاً يشهد له بالإنصاف، قال فيه: فَلْنَذْكُرْهُ لك -وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسول الله ﷺ- لتعرف كيف حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك، وراحة العباد، وكيف انقاد الحكّام والرعايا لذلك حتّى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص44-64).

وعلى أهميّة هذا العدل لدى مفكّري الإصلاح، فإنّه لا يكون نافذاً في الرعية إلّا إذا كان قائماً على الحريّة، مؤسّساً عليها. وتحضرنا، في هذا السياق، تلك القصة المشهورة، التي صارت عنوان رغبة في الاقتداء بالآخر في كلّ ما يُستحسن من أعماله، وجاءت على لسان المؤرّخ التونسي ابن أبي الضياف في صحبته لأحمد باي إلى أحد مسارح الفرنسيين، حيث حضر، بصحبة سلطانهم، مسرحيّة تمثيليّة. ومفادها أنّ بنتاً من بنات الأكابر خطبها رجل ليس من أكفائها في المنزلة الاجتماعيّة، فرفضته أمّها، متذرّعة بأنّ السلطان لا يريد ذلك، ولربّما منعها من التزوّج به. فصاحت البنت، في ذلك المجمع: بأيّ شرع يتصرّف

السلطان في أرواحنا بالقهر، ونحن أحرار؟ وأقسمت أنْ تتزوّج بالرجل إظهاراً لحريّتها. فقال لها السلطان: أحسنت، أحسنت، وصفّق بيديه استحساناً لما فعلت (..). والتفت السلطان إلى باي تونس، قائلاً له: يلزمني أنْ أستحسن هذه المقالة سياسةً لهذا الجمهور، ولو لم أفعل ذلك لربّما يُقال لي: إنّي لا أحبّ الحريّة، ويجب على أمثالنا مراعاة الجلب لقلوب الرعيّة بما تستحسنه، وأعظمه العدل الذي منه الحريّة.

ويعقّب ابن أبي الضياف، وقد فهم العبرة من تلك المسرحيّة: «ولمّا انسدل الستر، قام الباي لموضع آخر، وأشار إليّ فماشيْتُه، فقال لي: سلطان الفرنسيس على قوّة عدّته، وكثرة جنوده، بهذه الحالة في مراعاة الرعايا، فكيف بنا أيّها الشيخ؟ فقلت له: إنّ القوم سبقونا إلى الحضارة بأحقاب من السنين حتى تخلّقوا بها، وصارت من طباعهم، وبيننا وبينهم بون بائن. ولله فينا علم غيب نحن صائرون إليه. فقال: نسأل الله حسن العاقبة» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص ص115-116).

وعلى أيّ حال، سواء استُمدّت قيمتا الحرية والعدل من المصادر الإسلامية أم من المصادر الغربية (والأمثلة على ذلك كثيرة قصصاً، ومواقفَ، ودساتير) فإنّ المطلب الأساس تحقيق مصلحة الوطن (الدعوة الوطنيّة)، أو الأمّة (الجامعة الإسلاميّة)، أو الأفراد حكّاماً ومحكومين مع الوعي بضرورة تنسيب هذا المطلب في حدود مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام. هذا الوعي بدرجة تنزيل القيم السياسيّة الإسلاميّة أو الغربيّة في حاضر

المسلمين في القرن التاسع عشر كان مؤشّراً على استشعار الوعي بالزمن والتاريخ في فكر المصلحين.

3- المصلحة والوعي بالتاريخ:

تعترضنا، في مؤلّفات مفكّري الإصلاح، عبارات تتكرّر في الحقل الدلالي نفسه تشهد بوعي هؤلاء بمراعاة الأزمنة والأمكنة في تطبيق المصلحة، التي هي، في الأصل، اجتهاد لا دليلَ عليه من نصّ، من قبيل اعتبار أحوال الوقت، اعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال.

وفي حديث ابن أبي الضياف عن العمران الحاصل عند الإفرنج (وقد قرأه قراءة فقهيّة أصوليّة) نخرج بأنّ أسباب بلوغ هذه المرتبة عندهم كامنة في تقديم الواجب الضروري على الأمر التحسيني؛ لأنّ التحسين، قبل استقامة ما يُراد تحسينه، تقبيح. وشعوراً منه بقيمة الزمن في تجارب الحياة، يقول: «وانظر حال الإفرنج، الذين بلغ العمران في بلدانهم غاية يكاد السامع لا يصدّق بها إلّا بعد المشاهدة كيف تدرّجوا في أسبابه تدرّجاً معقولاً، فإنّهم أسّسوا قوانين عدل حتى استقرّ الأمن» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص57).

ولأنّ خلاف التدرّج، الذي يقتضيه منطق الزمن، يعني ضرر العمران، وسبب الخراب، «فإنّ أهل القانون في الممالك الغربيّة جعلوا مقداراً من المال معيّناً لمنصب الملِك على مقتضى حال المملكة من عمران، وثروة، واتّساع، وعظمة، لينفِقه فيما يتعلّق بذاته، ولا يُنْكَرُ ذلك. فإنّ الصحابة ﷺ، لمّا أجمعوا على بيعة

أبي بكر الصدّيق رضي الله عنه منعوه من التجارة، وجعلوا له من بيت المال مقداراً معيّناً يناسب حال الوقت وزهده، وكذلك عمر رضي الله عنه» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص51).

وعلى شاكلة هذا المنحى من التأصيل الفقهي، وتعريضاً بالاستبداد الناجم عن عدم تقيّد الحكم بالقانون، يرى خير الدين «أنّ إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام، ووقع بممالك أوربا في تلك القرون، عند استبداد ملوكها بالتصرّف المطلق في عبيد الله، من غير تقيّد بقانون عقلي، مع حسن سيرة مجاوريهم، إذّاك، من الأمّة الإسلاميّة الناتج عن تقييد وُلاتهم بقوانين الشريعة، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أم من غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخفّ الضررين اللازم أحدهما» (التونسي، 1991م، ج1، ص106).

أمّا مبدأ الحريّة، وهو من المصالح الواجب رعايتها للأفراد والمجتمعات، فيقيّده خير الدين بطبيعة المعرفة، وبمستوى معاش السكان. يقول: «نعم من الواجب على مؤسّس أصول الحريّة السياسيّة اعتبار أحوال السكان ومقدار تقدّمهم في المعارف لِيُعْلَم، بذلك، متى يسوغ إعطاء الحريّة التامة، ومتى لا يسوغ (...) ومتى يخصّ لمن قامت به شروط معتبرة، ثمّ توسيع دائرتها بحسب نموّ أسباب التمدّن شيئاً فشيئاً» (التونسي، 1991م، ج1، ص180).

4- خاتمة وآفاق:

هذه الأمثلة وشبهها، ممّا سقناه في المحاور الثلاثة السالفة الذكر، تشهد بأنّ مفكّري الإصلاح، وهم ينزّلون المصلحة تنزيلاً في الواقع، يفكّرون في إطار المقاصد الشرعيّة، التي تجلوها الأصولُ التكميليّة التابعة، بما هي اجتهادات متراكمة في الزمان والمكان دعت إليها الحاجة إلى الخروج من أسر الأصول التاريخيّة الأولى، أصولٌ تابعةٌ، ظلّ العلماء يأخذون بها، أحياناً، ويتركونها أخرى بحسب طبيعة المعرفة السائدة في كلّ عصر، وموازين القوى السياسيّة، والاجتماعيّة، والدينيّة. ولكنّ عصر النهضة العربيّة الإسلاميّة، تحت تأثير ما شاهده علماؤه من ارتقاء الغرب في التمدّن والعمارة، كان أحوج العصور إلى تسويغ الأخذ بهذه الأصول، ومنها خاصة المصلحة، وقد ولدت مرسلة، وإنْ أدّى الأمر، أحياناً، إلى الغفلة عن الحاضر والراهن في مقايسة بالماضي المجيد للأمّة، أو إلى انبهار غير مسبوق بما حقّقه الآخر في مضمار التمدّن والعرفان.

والظاهر للعيان أنّ هذا الفكر الباحث عن أسباب اليقظة فكر غائي نفعي وتبريري تسويغي في آن، مثلما تدلّ عليه مدلولات المصلحة، التي هي، في بعض وجوهها، ضرب من الحيل الفقهيّة تجري إلى تحصيل النتيجة (المنفعة)، ولو على حساب الوسائل، ولكن لا ضير، فقد تقرّر في أصول المقاصد المالكيّة أنّ «الوسائل تُعْطَى أحكام المقاصد في الاعتبار» (ابن أبي الضياف، 1976م، ج1، ص44). فالظاهر أنّ المصلحة

ومقتضياتها كانت على صلة بالواقع المتحوّل، والأزمنة المتغيّرة، شأنها شأن الفقه الإسلامي أوّل نشأته شرعت أحكامه لتكون عمليّة نفعية بالأساس.

وبعدُ، هل نجح فكر الإصلاح في استثمار المصلحة في الواقع الإسلامي المتغيّر منذ فارق المسلمون لحظة التنزيل القرآني، ودخلوا التاريخ المتقلبة أحواله، وعرفوا الزمن وتصاريفه؟

لا شكّ في أنّ هذا الفكر، في المرحلة التي ظهر فيها، وفي الأطر الاجتماعيّة للمعرفة التي كيّفته، كان معبّراً عن حيويّة بعد ركود، وحياة بعد موت. ولكنّه كان فكراً إيديولوجياً، في الأساس، لا يبني تصوّراً جديداً للأصول الأولى أو التابعة (التكميلية)، وإنّما يكرّس بالمسوّغات، التي عرضناها ما استقرّ من هذه الأصول والقواعد. فما حقّقه فكر الإصلاح ليس بالكثير، من حيث الارتقاء بعلم الأصول، ممّا ران عليه من القواعد الجامدة، فأعاقه عن التجديد الحقيق.

لكنّ المشكل، اليوم، في الحنين إلى هذا المرقد (التراث)، وتعطيل المصالح بدعوى الوفاء الزائف للأصول. أمّا الوعي بتطوير خطاب النهضة والإصلاح، والمضي به في مزيد تحقيق مصالح البلاد والعباد، فأمر موكولٌ إلينا، اليوم، الاضطلاعُ به.



قائمة المصادر والمراجع

- ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسيّة للنشر، تونس، ط2، 1976م.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م.
- التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة الممالك، بيت الحكمة، تونس، ط1، 1991م.
- خدوري، مجيد، (Maslaha) في دائرة المعارف الإسلاميّة (طبعة جديدة بالفرنسيّة) EI^2 ج VI، (د.ت).
- ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005م.
- زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ملحق الرسالة)، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1954م.
- السنوسي، محمّد، الرحلة الحجازيّة، تحقيق علي الشنّوفي، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس، ط1، 1976م.

- الطهطاوي، رفاعة رافع، مناهج الألباب المصريّة، في الأعمال الكاملة، تحقيق محمّد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973م.
- العجم، رفيق، معجم مصطلحات أصول الفقه، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م.
- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000م.



الفكر الإصلاحي المغربي
ومسألة الإصلاح الديني
الرحلات السفارية أنموذجاً
(رؤية نقدية)

يوسف محمد بناصر[1]

شكّلت لحظة الصدمة للوعي العربي بدايةً موفّقة لنقد الذات، كما أنّها كانت لحظة مهمّة للاشتغال على مسألة الإصلاحات الداخلية العربية، فحملة نابليون على المشرق، سنة (1798-1801م)، واستعمار الجزائر، سنة (1830م)، واستعمار جارتها تونس (1881م)، ثمّ اختلال موازين القوى بين الإيالة التونسية والخلافة العثمانية التابعة لها، كلّ ذلك شكّل دعوة مباشرة إلى مراجعة الذات، وتتبّع الاختلالات، التي تضخّمت، وبرزت على

(1) باحث مغربي، متخصص في العلوم الشرعية.

شكل تناقضات صارخة، واضطرابات شجّعت أطماع المستعمر الأجنبي للتوسّع بشكل ملحوظ، على حساب القوى الإقليمية العربية والإسلامية الكلاسيكية، وكانت تدخلاته بذريعة إجراء إصلاح شمولي في المؤسسات والبنية الاجتماعية والسياسية، وتحديث جوانب من حياة الناس.

لقد عاش المغرب، كغيره من البلدان الإسلامية، فترة حرجة اتّسمت بتداعي الفكر الخرافي، والجمود الفكري والعلمي، وتهافتت القوى الخارجية عليه لموقعه الاستراتيجي من الجغرافيا الإسلامية، تاريخياً وجغرافياً وثقافياً، ولأن هذه الأسباب وغيرها (مثلاً هزيمة إيسلي 1844م، ومعركة تطوان 1859م و1860م)، جعلت بعض المفكرين والتنويريين المغاربة ينتبهون إلى ما يحاك ضدّ بلدهم من مكائد ومؤامرات، فانبروا للبحث عن حلول للأزمة، والإعلان عن رؤاهم الإصلاحية في مختلف المجالات، لاسيما الفكرية والدينية.

بدأ تأسيس الفكر الإصلاحي المغربي إثر حركة تجديدية عامّة استهدفت مناهج التفكير والإبداع؛ لإخراج الأمة المغربية من سياق التخلف الحضاري لمواجهة تحديات الاستعمار، وأسئلة التحديث، وكانت أهمّ النظريات الإصلاحية تستمدّ قوتها من أحد النموذجين؛ إمّا حركة الإصلاح الديني المشرقيّة، وإما الحركة التحديثية الغربية، ما أثر في النموذج الإصلاحي المغربي؛ لاسيما في شقه المتعلق بمقاربة الإصلاح من وجهة التصور الديني، فاختلف المؤرخون في تسمية فترات زمنية بحسب صعود بعض

المشاريع الإصلاحية، التي كانت موزّعة بين السلفية (ذات المرجعية الإسلامية النصية)، والتحديثية (ذات المرجعية الفلسفية الغربية).

أولاً- سؤال الإصلاح أم سؤال التحديث وبأيّ مرجعية؟

إنّ الحاجة إلى التغيير كثيراً ما تكون تحت ظروف الاضطرار، حيث تحسّ المجتمعات الإنسانية بأنّها وقعت في مأزق التقهقر، أو التخلف، أو عندما تلاحظ، بعين نقدية، مدى تضعضع بنيتها، وقلة مساهمتها في الازدهار العلمي والثقافي، وتراجع أدائها العمراني. حينها، فحسب، تعمل جاهدة على استعادة قوّتها، والبحث عن محفزات جديدة لوجودها، والتنقيب عن قدراتها الإبداعية؛ لتعيد المجد لها، لعلّها تلتحق بالركب الإنساني من جديد.

وقد لاحظنا، من خلال بعض (الرؤى الإصلاحية)، أو نماذج من أعمال رجالاتها، التي اطلعنا عليها، مدى تأثر العقل الإصلاحي المغربي، بشكل واضح، بالنسق المعرفي الذي يشتغل فيه، ألا وهو ميدان البحث، والنظر، والفتوى الفقهية، ما شكّل إطاراً موجّهاً لمختلف تحرّكاته، ومواقفه، ابتداء بانتقاء المفاهيم، التي يشتغل بها، والتي تخصّ ميداناً من الميادين، بغضّ النظر عمّا إذا كان يستحقّ أن تعطى له الأولوية، أو لا تعطى له، ثمّ انتهاء ببحث طرائق التطبيق والتنزيل. وهنا، من المفيد التنبيه إلى أنّ مفهوم الإصلاح لدى النهضويين المغاربة المحدثين لم يكن يحمل الشحنة الرمزية الإيجابية ذاتها، التي

يحملها لدى أقرانهم في المشرق. لقد كان أشبه ما يكون بالتعبير المستشنع؛ لأنه نشأ في سياق الضغط الأجنبي لإحداث إصلاحات في المغرب، ومن هنا، نشأ شعور بالنفور منه، وهذا، من ثَمَّ، ما يفسر غيابه في كتابات العلماء والفقهاء مقابل حضور عبارات أخرى لديهم تؤدي معناه؛ مثل: «التحسين» و«النظام»[1]، حيث يرى أغلب (المصلحين المغاربة) أنّ إشكالية تدهور الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أساساً، راجعٌ إلى تخلّف الأمة عن الانضباط والنظام، وأنّ قدرة الغير، أو الآخر، في التقدّم، وتحسين حال معاشه كلّه، راجع إلى حسن التنظيم والانضباط، فقام المفكّرون بالتنويه بكلّ ما يساعد على حسن تدبير، وتحقّق ذلك[2]، وهو ما يفتقده المجتمع

(1) بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر 1844م إلى 1918م، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، تحت إشراف د. سعيد بنسعيد العلوي، سنة 1993م، جامعة محمد الخامس، الرباط، رقم تسجيله 68165، رقم التصنيف ر. ج. 191/ بلق، 30 حزيران/ يونيو 1994م، ص14.

(2) ألّف محمد بن عبد القادر الكردودي الفاسي مؤلفاً بعنوان: كشف الغمة ببيان أنّ حرب النظام حقّ على هذه الأمة؛ حيث ينوّه فيه بالنظام النيابي في أوربا وتركيا، ليلوّح إلى الرغبة في تحقيقه في المغرب، وهكذا يقول: «والروم لعهدنا، وكذلك الترك فيما بلغنا، قصروا الشورى على أربعين رجلاً، فلا يبرم أمر عندهم إلا إن صدر عن رأيهم إشارتهم، وتسمى هذه الجماعة بالكرطي». نقلاً عن: المنوني، محمد، نماذج من تفتح مغرب القرن التاسع عشر على معطيات نهضة أوربا والشرق الإسلامي، أعمال الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، ص197.

الإسلامي، فكانت دعوتهم مبنيّة على الدعوة إلى الرجوع إلى الدين الإسلامي الصحيح، الذي يعلم، ويربّي، ويصلح حال الدنيا والآخرة. فيقول محمد بن الحسن الحجوي في هذا الصدد: «أقبح الخلال، التي أودت بالإسلام، جمود متأخريهم على كلّ قديم، وتفريطهم في حفظ النظام، وإهمالهم إصلاح الأنظمة القديمة، التي لم تبقَ مناسبةً للأحوال المتجددة، وغلبة الوهم على أفكارهم، حتى عدّوا المحافظة على القديم من فروض الدين، وليس حفظ القديم ديناً إلا في المعتقدات والتعبديات، وما سواها؛ فالدين يقدم فيه حفظ المصلحة العامة، وصون البيضة، وارتقاء الأمة»[1].

ارتبطت، إذاً، الحركة الإصلاحية المغربية بهواجس مراحل اللااستقرار، فما كانت هنالك ثورة، أو عدوّ خارجي إلا وتعالت صيحات ضرورة إرجاع النظام، والعمل على استتباب الأمن، وهو ما أشار إليه محمد الحجوي في كتابه (**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**) بقوله: «بدأ انقلاب الأحوال في المغرب بثورة أبو حمارة، التي سبّبت فقر مالية المغرب والسلف الأوربي، ثمّ سقوط المالية بيد إدارة السلف، وفناء حماة المغرب وأبطاله في الحروب الداخلية. وقد اختل النظام، وضاع الأمن،

(1) الحجوي، محمد بن الحسن، النظام في الإسلام، المطبعة الوطنية، الرباط، 1928م، ص56. نقلاً عن: بلقزيز، عبد الإله، الخطاب النهضوي بالمغرب: الإصلاح التحديث والاجتهاد، مجلة بصمات، العدد 5، السنة 1990م، ص23.

وفسدت الأخلاق، وضاعت الفضيلة والأمانة، وتكالبت الناس على الرياسات الوهمية، وجمع الحطام»[1].

وإذا أمعنا النظر في هذا النص، سنلاحظ أنّ الحجوي غالباً ما يُرجع الاختلال السياسي والاجتماعي، الذي أصاب الدولة المغربية، إلى غياب (النظام)، الذي يحفظ بيضة الدين، ويحمي الحقوق والضرورات الخمس من الضياع. إنّ غياب القيم الدينية كـ: (الفضيلة) و(فساد الأخلاق) و(جمع الحطام)، وهو حبّ مغانم الدنيا، يُغرق البلاد والعباد في فوضى أخلاقية وأمنية، فالدين له سلطته وسطوته، التي تجعل العباد ينضبطون، ويضْبون إلى السلم، وحالة الاستقرار. كما أنّ معيار الإصلاح هو بالنظر إلى مدى استقامة سلوكات الناس، ومدى يقظة وازعهم الديني وشدّته، وكلّما كان هذا الأخير ضعيفاً كانت المجتمعات مستضعفة، قابلة للاستعمار والتخلف.

ولنؤكّد أنّ العقل الفقهي الإصلاحي المغربي كثيراً ما يزاوج بين مفاهيم عديدة يوظفها دلالياً في حقل الإصلاح، نأخذ نماذج من مقولات بعض الرحالة المغاربة إلى أوربا، على سبيل المثال، باعتبارهم وقعوا في مأزق الذات والآخر، ثم لأنّهم أقدر على

---

(1) الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، المطبعة الجديدة، فاس، (د.ت)، الربع الرابع، ص205-206. نقلاً عن: العلوي، سعيد بنسعيد، أوربا في مرآة الرحلة، مرجع سابق، ص73. سلسلة بحوث ودراسات رقم: 12، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب - الرباط، 1995م، ص73.

توصيف حاجة البلاد إلى الإصلاح مقارنة بما عليه الآخر من تقدّم ورخاء، حيث ستتجلى الخلفية المعرفية، التي تحدّد زاوية نظر أولئك السفراء، أو الرحالة، وكيف يربطون بين حال بلادهم وحال الدول، التي كانت موضوع زيارتهم، ومنهم، على سبيل التمثيل وليس الحصر، الحسن الصفار[1]، ومحمد بن الحسن الحجوي[2]، ومحمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي[3].

عندما كان الحسن الصفار في زيارة إلى فرنسا، ودعاه الفرنسيون، ومعه الوفد المغربي، للاطلاع على بعض قطع البحرية الفرنسية في مدينة طولون، شعر الصفار بأنّ هدف الفرنسيين من ذلك بثّ الرعب في نفوس المغاربة، إلا أنّه عبّر عن عدم خوفه من الفرنسيين، وإن اعترف بتنظيمهم العسكري المحكم، فقال: «ومدار ذلك كلّه على الضبط، والحزم، والاعتناء التام، وعدم الغفلة في الأمور...، ويبنون أمورهم كلها على أصح أساس»[4]. وقوله، أيضاً، وهو يصف ساعة

(1) رحلة الصفار (محمد بن عبد الله) رحلةٌ وجّهتها فرنسا، وهي رحلة «سفارية»، بدورها، استغرقت شهرين على وجه التقريب، بين نهاية 1845م ومنتصف الشهر الثاني من سنة 1846م.

(2) الحجوي، محمد، الرحلة الأوربية، رحلة «سفارية»، و«بروتوكولية» في الشقّ الأول منها وجّهتها باريس، وفي الشق الثاني منها بريطانيا، وكانت عام 1919م.

(3) الفاسي، محمد الطاهر، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، رحلة «سفارية». كان صاحب الرحلة كاتباً للبعثة، زمانها صيف 1860م، ومدتها تتجاوز الشهرين بقليل، وقد وجّهتها بريطانيا.

(4) انظر: ميلار، سوزان، صدفة اللقاء مع الجديد، رحلة الصفار إلى =

ستراسبورغ: «فتدلّ على عدد أيام الشهر العربي والعجمي بتدقيق وتحقيق، حتى إن الكبس، الذي يكون على رأس ثلاث أو أربع سنوات، يخرج هنالك مدققاً محققاً؛ بل حركة الإقبال كذلك، لكون مخترعها بنى ذلك على قواعد منضبطة لا تختلف ومسائل فنية في غاية التحري والإتقان»[1].

من خلال هذه العبارات، التي وردت على لسانه، يمكن أن نستشفّ الدهشة، ومعها الحاجة إلى مثيل هذا الإصلاح في بلده، الذي سينتج عنه، بالضرورة، كثرة الاختراعات، وكثيراً ما يرجع هذا الإصلاح الأوربي، الذي جلب لهم التقدم العلمي والتقني، إلى شيء واحد كرّره مراراً هو: (الضبط) و(النظام) و(الإتقان) و(الاعتناء التام).

وقد طرح الأستاذ محمد زنيبر سؤال التأكيد على مفهوم النظام في الوعي الجمعي المغربي (سواء الفئوي أم الشعبي) في مقابل غياب برنامج إصلاحي في القرن التاسع عشر، لاسيما مع حاجة المغرب الملحة إلى إسعاف وإنقاذ، ليجيب عنه بالقول: إنّ هنالك عوامل وأسباباً تمنع ذلك، ذكر من بينها؛ مرور المغرب

= فرنسا (1845-1846م)، عرب الدراسة وشارك في التحقيق خالد الصغير، مجلة الدعم، العدد الثاني، السنة الثانية، طبعة المدرسة العليا للأساتذة في الرباط، سنة 1996م، ص70.

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، صور الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، أوربا في مرآة الرحلة. (الحجوي، محمد، الرحلة الأوربية) سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، الرباط، 1995م، ص147.

بالمحنة الكبيرة في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وبالأخص إثر وفاة المولى إسماعيل، وما ترتّب عليها من فوضى، وغياب السلطة، وأزمة سياسية استعصى حلّها، ما خلق جواً من الخوف العام، فتغيّر منظور الطبقة العليا في المجتمع، وتغيرت مطالبها، ومن ضمنها العلماء، والأشراف، والأعيان في المدن، فخفت صوت النقد، والاعتراض، والمطالبة بالإصلاح. وأصبح الشغل الشاغل لهم هو الحصول على السلطة القادرة على إبعاد شبح الفتنة، والحرب المدنية، وإعادة الأمن إلى البلاد والنفوس [...]، وهكذا آثر عدد كبير من العلماء في المدن تأييد الحكم، بغض النظر عن كل اعتبار، وهم، في ذلك، يظلون أوفياء لتقاليد السنة منذ الصدر الأول من الإسلام، الذين يفضلون وحدة الأمة، ولو في ظلّ حاكم جائر على تشتّتها من أجل إحقاق الحق[1]. فإلى جانب هذه المعطيات التاريخية والاجتماعية، التي تضافرت لتشكّل جداراً نفسياً وموضوعياً يحاصر الأفكار الإصلاحية، ويخنقها في مهدها، كانت هنالك أسباب أخرى متعلقة بالوعي الثقافي، وبغياب رؤية استراتيجية لما يمكن أن تؤدّيه المعرفة من دور مركزي في التغيير، لاسيما بعد انتشارها بشكل واسع في أوربا بسبب المطابع؛ إذ نجد العزيمة قد خملت، والأنفاس خفتت عن البحث العلمي، وتراجع فضول

(1) زنيبر، محمد، هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح؟، ورقة مقدّمة لأعمال الأيام الدراسية في الرباط، 20-23 نيسان/أبريل 1983م، تحت عنوان: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات ومناظرات رقم7، جامعة محمد الخامس، ص347.

اكتشاف الجديد ونقله بالترجمة أو بغيرها؛ بل إن دخول بعض المطابع إلى المغرب أسهم في تكريس الأنماط الثقافية السائدة نفسها، ولم يغيّر من ثقافة وعقلية الناس شيئاً، وبقيت المناهج في المدارس، وجامعة القرويين، على حالها، وهو ما لاحظه روجي لوطورنو بقوله: «فظلّ التعليم في القرويين معتمداً على المناهج التقليدية، وعلى الرغم من ظهور المطبعة، فإنّها لم تؤدِّ إلى أي قطيعة مع الماضي؛ بل عملت، بالعكس، على تكريس العقلية القديمة»[1]، فهذه القابلية (السلبية) هي سبب آخر من أسباب عدم استفادة المغرب من الإصلاحات الأوربية سواء الدينية، أم السياسية، أم الاجتماعية.

ويحكي، في هذا الصدد، محمد الحجوي، وهو يشاهد ويصف خزانة الكتب الكبرى في باريس، كثرة الكتب، والتنظيم الذي عليه المكتبة، وكيف أنّ أصدقاءه ملّوا المكان، وضجروا من كثرة ما رأوا، ليعلق ناقداً فيقول: «فالملل آفتنا العظمى، وسبب من أسباب تأخرنا وتقدّم غيرنا. إننا، إذاً، لمن العاجزين، ولو كنتم في ملهى ما مللتم»[2].

إنّ فكرة (النظام) ومرادفها (الكد) أو (العمل) لازمة، لم

(1) البزاز، محمد الأمين، الإصلاحات والمشكل الصحي في مغرب القرن التاسع عشر، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص232.

(2) العلوي، سعيد بنسعيد، صور الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، أوربا في مرآة الرحلة. (الحجوي، محمد، الرحلة الأوربية)، مرجع سابق، ص132.

يتردّد الصفار وغيره في الإفصاح عنها[1]. وكثيراً ما ارتبطت فكرة النظام، في تصوّر المفكرين والإصلاحيين المغاربة، في مستوى المظاهر التنظيمية الخارجية للقوّة العسكرية الأوربية، وذلك هو مبلغ قصدهم من توظيفهم مصطلح النظام، ما يعني أنه بفعل الاصطدام العسكري صار الغرب في وعي الإصلاحية المغربية مختزلاً في التفوّق العسكري المنظم[2]. وهو الشيء نفسه الذي سنلاحظه في نصّ للفاسي، أثناء زيارته بريطانيا، يقول فيه، بعد وصفه المفصّل لمناورة عسكرية قامت بها فرقة من الجيش الملكي أمامهم. يقول: «كيف تحيلوا على إصلاح دنياهم، حتى أدركوا منها مناهم، واستعملوا لذلك قوانين وضوابط»[3]. كأنّ إصلاح الدنيا لا يعني إصلاح حال الدين بالضرورة، وذلك بتمكين الناس من أسباب التمسّك به، وازدياد التعرّف إلى ما يمنحه من آفاق المعرفة والعلم، الذي تتحرّر به الإرادات، وتتكشّف به الحقائق، سواء المتعلقة بمعرفة آيات الله العظمى أم المتعلقة بقوانين

---

(1) أشقرا، عثمان، في أصول الفكر الحديث معطيات وتحليل، مجلة بصمات، كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، العدد 5، السنة 1990م، ص67.

(2) الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، 1999م، ص113.

(3) الفاسي، محمد الطاهر بن عبد الرحمن، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، تحقيق وتعليق محمد الفاسي، [رئيس جامعة محمد الخامس الأسبق]، طبعة جامعة محمد الخامس، سنة 1967م، ص19.

الكون، والأنفس، وأسباب التمكن، واستعمار الأرض، وتحقيق رسالة الاستخلاف.

ثانياً- الصوفية جدار ممانعة وعائق أمام مشاريع الإصلاح:

تُعَدُّ الطرق الصوفية من أهمّ المؤسسات العلمية، والأدبية، والسياسية، التي عرفها المغرب، عبر مختلف مراحله التاريخية، فيكفي أن نتتبّع أسباب نشأة الدولة المغربية، ثم أسباب سقوطها؛ لنجد أنّ المؤسسة الطرقية الصوفية لها الأثر البالغ في ذلك، والمغرب الحديث لم يكن بدعاً عمّا كان عليه في الماضي؛ إذ كان للمؤسسات الصوفية دور مهمّ، سواء في استتباب الأمن أم في نشوء الثورات، كما لها الدور نفسه في استقبال المستعمر، أو مقاومته. ولا ننسى أدوارها الإشعاعية الأخرى المرتبطة بالإصلاح الديني، على الرغم من أنّ أغلبيّتها غارقة في البدعة والخرافة. والنزر القليل منها يستمدّ شرعيته من الشريعة، ما جعل الكثير من الكتاب والمفكرين ينتقدون حال هذه المؤسسات بشدّة، ومنهم، على سبيل المثال، أحمد بن خالد الناصري السلاوي؛ الذي يذكر أنّ من عناصر انتشار التفرقة بين المسلمين بدل الاتحاد كثرة الطرقية، حيث يقول: «فصار الأمر عصبياً، وصارت الأمة، بذلك، طرائق قدداً، ففي كلّ بلدة أثرية عدد من الطوائف، وهذا لم يكن معروفاً في سلف الأمة، الذين هم القدوة لمن بعدهم»[1]. ويوجه نداءه إلى

---

(1) الناصري، الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، دار الكتاب، الدار =

السلطان، ومن يهمه الأمر، لإصلاح ما أفسدته الطرقية، قائلاً: «فنسأل الله العظيم المولى الكريم أن يحرّك همّة من له القدرة والتصرّف إلى حسم هذه الضلالات، وقطعها»[1]. وهو الأمر نفسه مع محمد بن الموقت المراكشي، الذي عدد الكثير من مفاسدها الدينية والدنيوية، التي منها، على سبيل المثال، استغلالها الناس، والغرق في الطقوسية، وانتشار الفواحش في المواسم التي تقيمها وغيرها، ليخلص قائلاً عنها: «وهذه الطوائف كلّها لو أردنا أن نأتي على جميل البدع والمفاسد، التي تشبّث بها عدد منهم، وما توعد منها، لاحتجت إلى مجلّدات. وبكثرة الطوائف وتباينها، انحط المغرب، في أيامنا هذه، وفيما قبلها بكثير، وسُجّل له على صفحات أيامه خرق وحمق، ما بعده خرق وحمق»[2].

والجدير بالذكر أنّ مسألة الطرق الصوفية طُرحت بقوّة في العشرينيات من القرن الماضي بشكل بارز؛ وتمثّل ذلك في

= البيضاء، 1956م، ج1، ص143. نقلاً عن: الفلاح، محمد، من مظاهر التجديد الفكري نموذج: الفكر الإصلاحي عند الناصري، مجلة بصمات، العدد 5، 1990م، ص118.

(1) المرجع نفسه، ص120.

(2) المراكشي، محمد بن محمد عبد الله الموقت، الرحلة المراكشية، أو مرآة المساوئ الوقتية، الجزء الأول، دار الرشاد الحديثة، (د.ت)، ص158-159. نقلاً عن: الزاهي، نور الدين، الرحلة المراكشية بين ضغط الساعة ورهانات الوقت، مجلة بصمات، العدد 5، السنة 1990م، ص181.

الضجة، التي أثيرت حول كتاب المكي الناصري[1] **(إظهار الحقيقة في علاج الخليقة)**، سنة (1925م)، متضمناً هجوماً عنيفاً على الطرقية وأربابها، ما أثار رد فعل عنيفاً تمثّل في صدور كتابين مضادين، وهما: **(غاية الانتصار على نهاية الانكسار)** لمحمد الشرقاوي، و**(تحفة المنصفين وتذكرة المخالفين)** لمؤلف شبه مجهول، حيث لم يعرف من اسمه إلا وصفه بالغربي، وهو من أتباع الطريقة التيجانية. وإزاء قوّة الهجوم المضاد، تدخل بدوره محمد بن اليمني الناصري بتأليفه **(ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار)**[2].

إنّ هذا الجدال والإنكار على أهل التصوّف والطرقية لا يعني، بالضرورة، تحقيق إجماع عام يقبل بالتوجّه نحو تبنّي حركة ذات رؤية بديلة كالحركة السلفية لاسيما الوهابية؛ إذ ينظر إلى هذه الأخيرة ذات الأصول المشرقية نظرة توجس وممانعة من طرف بعض المفكرين المغاربة؛ بل منهم من هاجمها بشدّة كما هاجم التصوّف، وهذا موقف عبّر عنه ابن الموقت المراكشي، الذي عدّها خارجة عن منهج أهل السنة، بقوله: «يدعون مع ذلك أنّ عملهم هذا لإحياء السنة، وإماتة البدعة؛ بل ما هي إلا سنّة كلّ وهابي مفتون؛ لأن هذه الدعوى هي دعوى أئمة تلك الطائفة من مبدأ ظهورهم من القرون الماضية إلى ما شاء الله. وما هي إلا

(1) ينظر: أشقرا، عثمان، الفكر الوطني المغربي، سلسلة المعرفة للجميع، العدد17، كانون الأول/ ديسمبر 2000م، ص53.

(2) المرجع نفسه، ص45.

كدعوى العاهرة، التي تريد أن تجعل نفسها في مصاف المخدرات الحسان، فتصف نفسها بما ليس فيها من أوصاف الغواني، وهذه الدعوى دعوى إحياء السنة وإماتة البدعة، هي الفتنة الضارة التي أخذت بنواصي كثير من بسطاء الأمة الإسلامية إلى مصارع الزيغ، ومهالك الغرور، وقد مزقوا دينهم بتلك الفتنة، دين العوام، تمزيقاً، وأعني بالعوام: كلّ مسلم لم يتفقّه في دينه»[1].

وربما يرجع الرأي المناوئ للوهابية، الذي تبناه ابن الموقت المراكشي، إلى الأخبار التي امتزجت تاريخياً بالدعاية المناوئة للوهابيين من طرف الحجاج المغاربة، الذين كانوا يتناقلون أخبارهم منذ ظهور دعوتهم في الجزيرة العربية؛ إذ سلبت عدداً من القوافل للحجيج المغاربة، ونأخذ، مثلاً على ذلك؛ الهجوم الذي تعرضوا له أثناء رجوعهم من موسم الحج سنة (1803م)، وقد تمّ تأريخ هذه الأحداث، وموقف بعض الحجاج، ومنهم العلماء في كتاب (**الفيوضات الوهبية في الرد على الطائفة الوهابية**) لصاحبه أحمد بن عبد السلام بناني، ورسالة لمجهول سماها: (**رسالة في الرد على مبتدعة أهل البدر وناحية المشرق**)[2]. ونذكر، هنا، أنّ

---

(1) ابن الموقت المراكشي، الرحلة المراكشية، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص140-161. نقلاً عن: الزاهي، نور الدين، الرحلة المراكشية، مجلة بصمات، مرجع سابق، ص180.

(2) المنصور، محمد، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر، أعمال الأيام الدراسية في الرباط 20-23 نيسان/ أبريل 1983م، تحت عنوان: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن =

السلطان مولاي سليمان، فيما بعد، قد تأثر ببعض أفكار الحركة السلفية، وعدّها حركة إصلاح ديني، وتبنى بعض الإجراءات، التي تظهر ميله نحو منهجها الإصلاحي، فألّف رسالة (**الغناء: ما هو متفق على حرمته وما هو مختلف فيه**). واتجه نحو منع الكثير من المظاهر الاجتماعية المخالفة للدين، فتشدّد تجاه بعض العوائد الشعبية، التي عدّها منافية للسنة. ففي سنة (1804م)، مثلاً، تمّ منع القبائل المجاورة للرباط من إقامة موسم بضريح سيدي يحيى بن منصور، وفي السنة التالية نفسها أمر بهدم القبة، التي بنيت على ضريح والده، وأخيراً أقدم، سنة (1809م)، على إزاحة النقير، الذي كان موجوداً على قبر والده [الحجر المنقوش الذي يوضع فوق القبر]، مؤكداً أنّ ذلك «ليس بسنّة، وإنما هو بدعة»[1]. كما حاول الاتصال بالملك سعود بن عبد العزيز بشكل رسمي سنة (1811م)، بإرسال وفد مغربي، ومعهم رسالة منه إليه[2]، للاطلاع على أفكارهم الإصلاحية، والإجابة عن بعض الأسئلة المستشكلة والمتعلقة بمنهجهم التفكيري، والفقهي[3]. وبعد

= التاسع عشر، منشورات ومناظرات رقم7، جامعة محمد الخامس، ص179.

(1) المرجع نفسه، ص184.

(2) السلطان مولاي سليمان، رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخطوط برقم 4624، الخزانة الملكية، الرباط.

(3) لمراجعة أسئلة السلطان ورسالته، ينظر: المنصور، محمد، الحركة الوهابية وردود الفعل المغربية عند بداية القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص188-189.

استقراء الوضع السياسي المغربي، الذي حكمه السلطان، لاسيما بعد تزايد رفض الأفكار الإصلاحية المرتبطة بالدعوة الوهابية من طرف الزوايا وبعض العلماء، سنلاحظ أنّ توجهاته الدينية الجديدة والمرفوضة عمّقت من عزلته أمام القوى الدينية، التي اتّهمته بالوهابيّة صراحةً، خلال تمرّد فاس سنة (1820م)[1]. فالنقاش الدائر في عشرينيات القرن الماضي حول الحركة السلفية، وما استتبع ذلك من مواقف؛ كان بناءً على ما تراكم من مؤلفات ومواقف سياسية ودينية وقعت، وتم تداولها تاريخياً؛ لتتمّ استعادتها من جديد بشكل آخر لبناء فلسفة إصلاحية تستجيب للتحديات، التي فرضتها قوى الاستعمار على الحركة الوطنية المغربية.

ثالثاً- النظام السياسي وتحديات إصلاح الدولة والدين:

عنصر البيعة للسلطان، الذي يتميز دائماً بشرط إحياء الدين في النفوس، وبإماتة البدعة، وإحياء السنة، وهنالك سلاطين تمّ تصنيفهم باعتبارهم نماذج لا تزال حيّة في التاريخ المغربي، حيث ارتبط اسمهم بحركة تصحيحية، كالسلطان مولاي محمد بن عبد الله (حكم ما بين 1757 و1790م)، ذي التوجه الحنبلي السلفي، وصاحب كتاب (**الفتوحات الإلهية في أحاديث خير البرية**)، والسلطان مولاي سليمان الذي حكم ما بين (1797 و1822م)، والسلطان المولى الحسن الأول (حكم ما بين 1873 و1894م).

---

(1) المرجع نفسه، ص191.

لقد ارتبط اسم السلاطين المغاربة، عامةً، بالإصلاح الديني، حيث لا ينازعهم فيه إلا ذوو الأطماع السياسية، باعتبارهم يتمتعون بصفة إمارة للمؤمنين، دون غيرهم من المصلحين، أو الزعماء، وكثيراً ما يتبع الناس سلطانهم فيما يأمر به، ولا ينازعونه في أغلب الأحيان، وهذه، ربما، كانت خاصية مغربية استمرّت منذ القدم، ولكنّ رؤية الأمراء الإصلاحية للحقل الديني كثيراً ما تكون محكومة بهاجس الاستيعاب، والضبط له؛ بممارسة صلاحياتهم الدينية؛ لتعزيز ثوابت الحكم، وأركان الدولة، وهذه الأخيرة تُعدّ حامية الشريعة ومشروعيتها المستمدّة من تطبيق الأحكام الشرعية، ومحاربة البدع، وجمع الزكاة، وإخضاع الخارجين عن القانون. كما أنّها تواجه أيّ دعوة فكرية جديدة تخالف ما عليه المؤسسة الرسمية بالنار والحديد؛ لأنّها قد تخفي وراءها رغبة في الاستيلاء على الحكم، أو زعزعة أركان الدولة. والتاريخ المغربي مليء بقصص نفي بعض المصلحين[1]، أو هدم الزوايا الإصلاحية[2]، أو التي

(1) على سبيل المثال، الاستيلاء على الزاوية الدلائية في فاس، سنة 1668م. نفى السلطان مولاي محمد بن عبد الله شيخَ الزاوية الشرقاوية محمد بن العربي بن المعطي من زاويته بابي الجعد الى مراكش، وكذلك أمر مولاي سليمان بنفيه مرة أخرى إلى فاس، وقد هدمت فيما بعد سنة 1784-1785م، كما تم تهديد الزاوية الناصرية سنة 1788م بالهدم، والقضاء على حركة الجيلالي الزرهوني الملقب ببوحمارة، سنة 1902م، في عهد السلطان عبد العزيز.

(2) على سبيل المثال، النكبة التي تعرضت لها الزاوية الشرادية، التي أسسها أبو العباس الشرادي في عهد المولى عبد الرحمن. انظر بحث =

تتهم بأنّها تتبنى منهجاً تصحيحياً يظهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويضمر مطامح/ مطامع سياسية.

نخلص ممّا سبق إلى نتيجة مفادها ارتباط حال إصلاح الأمة بصلاح السلطان، الذي يحمل لقب أمير المؤمنين، فحتى تكون مطالبك شرعية لابد من أن توقعها في عهد البيعة لكي تحفظ، وإذا لم تحقق يمكن بعدها أن تنقض البيعة، وتتم الدعوة إلى سلطان جديد، أو الخروج في حركة تصحيحية، أو ثورة، هذا إذا كانت أركان الدولة مهترئة، أما إذا كانت في موقف القوة، أو الاستقواء، فلا يمكن لذلك إلا أن يجلب الدمار والخراب. فهذا محمد بن الحسن الحجوي، مثلاً، يؤاخذ السلطان مولاي عبد الحفيظ على حفاظه على امتيازاته، وتخليه عن إصلاح حال الشعب للفرنسيين المحتلين، على الرغم مما كان منه من تعهدات وبيعة على ذلك من طرف العلماء، بالقول: «فها أنت ترى هذا الرجل كيف حاله في المحافظة على شخصياته ومعرفته بطرق المحافظة عليها، وتلونه فيها، مما يشهد لذكائه في ذلك. أمّا من حيث الأمة، فنظره أنّه لا حقّ للأمة، ولا للملة الإسلامية، ولا للمساكين، ولا، ولا، ولا، وإنما هو وحده المقصود بالذات من هذا العالم»[1]. وهو ما أنهى

= الأستاذ محمد زنيبر بعنوان: هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح؟ الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص350.

(1) الحجوي، محمد بن الحسن، دفتر تقاييد بحوادث تاريخية أيام المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ، نشر في صفحة وثائق، في مجلة وجهة نظر، العدد 52، ربيع 2012م، الصفحة 52.

فعلاً فترة استقلال المغرب[1] بدخول معاهدة الحماية الفرنسية حيّز التنفيذ، فتوالت الكوارث السياسية، والبيئية، والدينية، على المغرب، ونقله إلينا محمد بن الحسن الحجوي بعين المواطن الغيور، وبقلم المحقق، والمؤرخ المتحسر.

أما بالنسبة إلى الآراء، التي ترى أنّ للحركة السلفية دوراً فاعلاً في التقدّم بالإصلاحات الدينية والسياسية، فقد برزت، فيما بعد، مع بعض رواد الحركة الوطنية المغربية، الذين مدحوا دورها الفاعل في بناء ثقافة دينية صحيحة، وعقيدة قادرة على مواجهة التحديات الحديثة. وقد كتب علال الفاسي، على سبيل المثال، في كتابه (**الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**)؛ قائلاً: «يظهر أنّ مراكش [المغرب الأقصى] مهيَّأة أكثر من كلّ بلد إسلامي لقبول الحركات، التي تطالب بالعودة إلى الدين

(1) يتحسّر محمد بن الحسن الحجوي على ما انتهت إليه الأوضاع في المغرب بالقول: «وتسلط على مناصب الدولة كلّ دخيل جاهل، فجرّ ذلك إلى تلاشي الدولة العزيزية، وتتابعت المحن، وأظلم جوّ المغرب. وفي أثناء ذلك، وقعت معاهدة 8 نيسان/ أبريل 1904م، بين فرنسا وإنجلترا، ثمّ مؤتمر الجزيرة الخضراء 1906م، وإثر المؤتمر بيسير، سقطت الدولة العزيزية، وقامت الدولة الحفيظية 1908م، ثمّ وقع، إثر ذلك، الاحتلال، ثم إعلان الحماية 1912م، [...]. هذه إحدى عشرة سنة رأى المغرب فيها من الأهوال والشدائد ما يشيب له الرضيع، وتندك له الجبال». الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المطبعة الجديدة فاس، (د.ت)، الربع الرابع، ص205-206، نقلاً عن: العلوي، سعيد بنسعيد، أوربا في مرآة الرحلة، مرجع سابق، ص73.

الصحيح، والعقيدة، والسنة»[1]. وكتب، بدوره، محمد حسن الوزاني، في مذكراته، بعد استعراضه صيغة بروز وانتشار السلفية في المغرب على يد مشايخ كبار تلامذتهم يُعدّون من رواد الحركة الوطنية[2]، قائلاً: «ومن هنا، يتضح، بجلاء، أنّ الدعوة السلفية لم تكن وقفاً على واحد دون آخر، ولا في مكان دون سواه. لم تكن محتكرة في يد العناصر الدينية دون غيرها، فضلاً عن أنّها لم تكن لها زعامة تتمثّل في أيّ شخص بأي جهة من البلاد»[3].

وهذا يبين لنا، بوضوح، أنّ الإشكالية، التي كان زعماء الحركة الإصلاحية المغربية يخافون الوقوع فيها مرة أخرى، وهي تقطيع الشعب بمواقف وزعامات دينية جديدة، تعرقل عليهم طريق الإصلاح، وتحرير البلاد من المستعمر، فيقعون، مرة أخرى، في أخطاء المؤسسات الطرقية المنتقدة، التي شتّتت قلوب وانتماء العباد، وحاصرت انتشار الإصلاح الديني ببدعها وخرافاتها. وقال المهدي بنبركة، في محاضرة ألقاها سنة (1958م)، في تطوان،

---

(1) الفاسي، علال، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، ص133-137. نقلاً عن: الفكر الوطني المغربي، مرجع سابق، ص65.

(2) نذكر، على سبيل المثال، أسماء الرواد من بينهم: أبو شعيب الدكالي (ت 1937م)، الشيخ محمد بن العربي العلوي (ت 1964م)، الشيخ محمد المختار السوسي (ت 1963م)، الشيخ تقي الدين الهلالي (ت 1987م)، الشيخ الرحالي الفاروق (ت 1985م)، الشيخ محمد المكي الناصري (ت 1994م)، علال الفاسي (ت 1974م)، وغيرهم.

(3) الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد، ج1، ص331. نقلاً عن: الفكر الوطني المغربي، مرجع سابق، ص66.

تحت عنوان (نحو بناء مجتمع جديد)؛ معترفاً بذلك بفضل الحركة السلفية في تصحيح مفاهيم دينية: «وعقب ظهور هذه الحركة السلفية [الوطنية]، تبدلت نظرتنا إلى الدين، وأخذنا نزيل عن أذهاننا طبقة الخرافات والقشور، التي تكوّنت فوق لبّ العقيدة الإسلامية المبنية على حرية المناقشة والتفكير. وأعتقد بأنّه لولا وجود هذه الحركة المباركة لتنكّر كلّ شبابنا، الذي تابع دراسته في إسبانيا وفرنسا، للدين»[1].

رابعاً- الإصلاح الديني أمام مظاهر الحداثة: دهشة الفقيه وروح المجدد!... الرحلات السفارية أنموذجاً:

إنّ من الصعوبة بمكان أن تكتشف أمةٌ امتدّت قوتها العلمية والعسكرية جنوباً وشرقاً في فترة تاريخية زاهرة، نفسها في مؤخرة الركب الحضاري، وأنّ مزاعمَ عن مركزيّتها وتفوّقها إنّما هو محض توهم. هذا الإحساس المتناقض بين ما هو مرسوم في الذهن عن الذات، وما هو مشاهد حقيقةً وواقعاً عند الآخر، جعل الكثير من المفكرين المغاربة في وضع المنافحين عن نرجسيّتهم التاريخية والنفسية، ولم يجدوا مستنداً يستندون إليه غير العقائد الدينية؛ التي تمنحهم شيئاً من القوّة الرمزية والتأويلات، للدفاع عما بقي من مظاهر الأنفة. لقد أكرهوا على النظر في مرآة تعكس الذات المتخلّفة في مقابل أوربا المزدهرة، ليكتشفوا حقائق جديدة تدهشهم، كما تنبّههم إلى الواقع المرّ. ولا يمكن

(1) نقلاً عن: الفكر الوطني المغربي، مرجع سابق، ص67.

أن نجد وصفاً دقيقاً يقارب هذا الشعور بطريقة علميّة إلا من خلال ما كتبه كبير فلاسفة علم النفس **فرويد**؛ **ففي مقالة نشرها** سنة (1917م)، بعنوان (**صعوبة أمام التحليل النفسي**)، حيث أشار مؤسس علم نفس الأعماق إلى جرح نفسيّ فريدٍ في نوعه، يصحّ أن نسميه (الجرح الميتافيزيقي)، وهو الجرح الذي أصيب به بنو الإنسان في كبريائهم، أو، بتعبير أدقّ، في نرجسيتهم، عندما كشف لهم كوبرنيكوس أنّ كرتهم الأرضية ليست مركز الكون، وأنّها هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس، وغيرها من الكواكب، هي التي تدور حولها. وهذا ما يفسّر، جزئياً، ضراوة المقاومة، التي واجهوا بها نظرية كوبرنيكوس[1].

يمكن أن نفهم ذلك الارتباك، الذي أصاب الرحالة وأهمّ المفكرين الإصلاحيين المغاربة، لحظة اللقاء الأول بمظاهر الحداثة الأوربية، إذا أخذنا بعين الاعتبار كونهم من طبقة الفقهاء؛ تحكمهم رؤية فقهية وخلفية شرعية تؤثّر فيهم إمّا سلباً وإما إيجاباً، ما يعني أنّ قدرتهم على تقديم نموذج إصلاحي، أو تصوّره بشكل يتكامل فيه الدنيوي مع الديني، حاضرة بقوة، وأنّ أيّ إبداع، أو إصلاح، يخصّ الأمور الدنيوية، بعيداً عن الأمور الدينية، إنّما هو محض تحسينيات قد لا يؤثر انتفاؤها وانعدامها في مصير الأمة، ومسارها النهضوي.

---

(1) طرابيشي، جورج، من النهضة إلى الثورة، **تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، الطبعة الثانية، 2009م، ص9 (بتصرف).

إنّ هذا النص، الذي بين أيدينا، يبين لنا تلك الحيرة، التي شغلت بال المثقفين المغاربة في تلك الفترة التاريخية المهمّة تجاه التطورات الجديدة، التي دخل فيها المغرب؛ إذ لم تعد تتحكّم فيها المقاييس التي اعتادوها، والتي كانت لا تنطبق إلا على مجتمعٍ إسلاميّ صرف، فهم أنفسهم، بحكم تكوينهم، وتصوراتهم، لم يكونوا مهيئين لتقديم نظرية عن الإصلاح. وهذا العجز يعلنه المؤرخ **الناصري** بكلّ صراحة؛ إذ يقول: «واعلم، أيضاً، أنّ هؤلاء الفرنج، في هذه السنين، قد علوا علواً منكراً، وظهروا ظهوراً لا كفاء له، وأسرعت أحوالهم في التقدّم والزيادة إسراعاً متضاعفاً كتضاعف حبات القمح في بيوت الشطرنج، حتى كاد يستحيل إلى فساد، وعلم عاقبة ذلك وغايته إلى الله -تعالى- المنفرد بالغيب»[1].

وقبل الخوض في نماذج بعينها، أحبّذ الإشارة، مرّةً أخرى، إلى أنّ الحديث عن الإصلاحية بدل التحديثية، في مضمون هذا الموضوع، راجع إلى كون الإصلاحية مرتبطة أساساً بالحقل التداولي الإسلامي، وهي أقرب إلى الواقع الفكري والديني، الذي يبدع فيه المسلمون، وهذه الملاحظة استرعت انتباه الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي، ووافقه عليها الأستاذ عبد الإله بلقزيز، ليخرجا باستنتاج، عند مقارنتهما بين (الاجتهاد) و(التحديث) مفاده أنّ الشريعة؛ إذ تفسح للاجتهاد مساحة، وتحثّ عليه، تبدي

(1) زنيبر، محمد، هل هنالك مصادر داخلية للإصلاح؟ الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص351.

إعراضاً عن التحديث، ونفوراً من الحداثة واشتقاقاتها، وذلك بسبب تداخل معناه مع معنى الابتداع، فلا شكّ في أنّ المسلم يستشنع المحدثات، ويستبشع البدع، ولكنّه، في المقابل، يستحسن السنة الحميدة، ويحبّذ التجديد في أمر الدين؛ بل هو يرجوه، ويطلبه[1]. إنّ الفقيه المجتهد، بطبيعة الحال، ينظر إلى المحدثات من الأمور على أنّها بدعة ما لم تؤدِّ لها دوراً في خدمة مصالح العباد. وكلُّ ما خالف ذلك يرتّب فيما لا فائدة منه، ولا عمل يرجى وراءه. بذلك، يلغي هذا الحكم وجود تلك الأشياء إمّا بمنطق الكراهة أو التحريم، وتبقى مساحة الإباحة ضيّقة ما لم تعزّز بحاجة الناس، أو بغلبة البلوى، أو قيام الضرورة، أو ما جرت به العادة على المشهور بتعبير بعض المفتين، بشرط أن لا يكون سدّ الذريعة، الذي تتبنّاه السلطة السياسة بموافقة السلطة الفقهية، غالباً (مواقف مولاي سليمان الاحترازية من أوربا مثلاً)، ليقف حاجزاً أمام وصول الناس إلى الاستمتاع، أو تلبية رغباتهم بالحصول على الممنوع من المستحدثات.

وقد نقل عن سان روني طايندي، فيما بعد، وهو سفير فرنسا في طنجة، نتيجة لذلك، قوله في إحدى رسائله إلى وزير الخارجية

---

(1) بلقزيز، عبد الإله، الإصلاح والتحديث والاجتهاد في التداول المغربي الحديث، مجلة بصمات، العدد 5، السنة 1990م، ص11. والمرجع نفسه منقول عن: العلوي، سعيد بنسعيد، الاجتهاد والتجديد دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، 1992م، ص15.

ديلكاسي، في تموز/ يوليو (1901م): «هذا بلد لم يرغب إلى حدّ الساعة في اتخاذ السكة الحديدية، أو خط التلغراف، أو استغلال المناجم، أو شقّ طرق صالحة للعربات». في حين يصف أ. أوربان سكان المغرب بكونهم: «أشدّ الشعوب انغلاقاً في الشمال الغربي الإفريقي»[1]. ولا تنفرد الكتابة الاستعمارية بهذه الأحكام؛ بل تسير بعض النصوص المغربية من طرف فقهاء حضريين، في الاتجاه نفسه أيضاً، نموذج ذلك محمد بن مصطفى المشرفي صاحب (**الحلل البهية في تاريخ ملوك الدولة العلوية**)، الذي يرى أنّ «المغرب محتوٍ على أوباش البربر، وأجلاف الأعراب، إلا ما قلّ منهم (...)، وهم على غاية التوحش، وشدة النفور من هذه المخترعات، التي لم يألفوها، ولا رأوها قط»[2].

ولا أظن أنّ كلّ هذه الممانعة نشأت من فراغ؛ بل هي استمرار لعقلية دينية ترفض كل بدعة محدثة، فاستفحلت إلى جانب الأمية والجهل، وتعمقت مع خوف السلطة الرسمية من فتح الباب أمام الأجانب للاطلاع على عمق الأزمة، لتصبح هذه الأخيرة ظاهرة مستفحلة توجه ذائقة عموم المغاربة؛ لتكون لديهم أحكاماً مسبقة.

---

(1) المودن، عبد الرحمن، بعض المواقف المغربية من المستحدثات التقنية في القرن التاسع عشر، أعمال الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي، مرجع سابق، ص367.

(2) المودن، عبد الرحمن، بعض المواقف المغربية من المستحدثات التقنية في القرن التاسع عشر، أعمال الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي، مرجع سابق، ص368.

كما تمّ الاستناد إلى المقدس باعتباره يعطي سنداً شرعياً قوياً لدفع كلّ وارد أو مستجد، دون كثير تبريرات. وإن مُنحت فرصة لبعض الإصلاحات بين الفينة والأخرى، فقد توافرت ظروف إخفاقها، مسبقاً، بحكم عدم قابلية العامة، ما حدّ من استمرارها، وهذا ما خلص إليه جرمان عياش عند قوله: «لا غرابة، إذاً، في أنّ جميع المحاولات الإصلاحية، التي قام بها المخزن، قُدِّر عليها الفشل، وهذا ما يفسر، في الوقت نفسه، أنّ المشاريع الإصلاحية، التي تقدم بها بعض الفقهاء المغاربة، لم تزد على أن تكون حبراً على ورق، أشباحاً دون أي جسم، دخاناً تلعب به الرياح»[1].

كانت الرحلات العلمية، أو السفارية، أو الأدبية، التي قام بها بعض رواد النهضة العربية، قد كشفت لهم عن الشرخ الكبير بين حالة الشرق وحالة الغرب، ووضعتهم بين منطقين متناقضين تقدم/ تخلف، مقصد دنيوي/ مقصد أخروي، وهلمّ جرا من مفاهيم الوعي الشقي، ليتزعموا بعدها حركة النهضة في بلدانهم معزَّزين برؤية نقدية وإصلاحية، وهو ما فعله، على سبيل المثال، كلّ من رفاعة رافع الطهطاوي [2] في القطر المصري،

---

(1) عياش، جرمان، إمكانات الإصلاح وأسباب الفشل، أعمال الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص362.

(2) رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م) من قادة النهضة العلمية في عهد محمد علي باشا. التحق رفاعة، وهو في السادسة عشرة من عمره، بالأزهر عام 1817م، واشتملت دراسته في الأزهر على الحديث، والفقه، والتفسير، والنحو، والصرف. يبدأ المنعطفُ الكبير في سيرة =

وخير الدين التونسي[1] في القطر التونسي ومنطقة نفوذ الدولة التركية، ومعه أحمد فارس الشدياق[2]، ومحمد الفاسي[3]،

= رفاعة الطهطاوي مع سفره، سنة 1826م، إلى فرنسا ضمن بعثة عددها أربعون طالباً، أرسلها محمد عليّ على متن السفينة الحربية الفرنسية (لاترويت) لدراسة العلوم الحديثة. وبدأ بممارسة العلم. وبعد خمس سنوات حافلة، أدى رفاعة امتحان الترجمة، وعاد إلى مصر 1831م، وقدَّم مخطوطة كتابه، الذي نال، بعد ذلك، شهرة واسعة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين). أما الكتب، التي قام بترجمتها، فهي تزيد على خمسة وعشرين كتاباً، وذلك غير ما أشرف عليه من الترجمات، وما راجعه، وصححه، وهذبه.

(1) خير الدين التونسي، أو خير الدين باشا (1820-1890م)؛ هو أحد رموز الإصلاح في البلاد التونسية، ولد سنة 1820م، في قرية في جبال القوقاز. سافر خير الدين التونسي إلى باريس سنة 1853م، بتكليف من أحمد الباي. ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك). توفي في تركيا سنة 1889م، أو في بداية سنة 1890م.

(2) أحمد فارس الشدياق: (1804-1887م) صحفي لبناني، كان يصدر صحيفة الجوائب (1881-1884م)، في إستانبول. من ألمع الرحالة العرب، الذين سافروا إلى أوربا خلال القرن التاسع عشر. كان الكاتب والصحفي واللغوي والمترجم، الذي أصدر أول صحيفة عربية مستقلة بعنوان (الجوائب)، مثقفاً لامعاً، وعقلاً صدامياً مناوشاً أيضاً. من مؤلفاته: الساق على الساق فيما هو الفارياق، كشف المخبا في أحوال أوربا. حيث أقام في لندن وباريس فترات متفاوتة، والواسطة في أحوال مالطة، وغيرها.

(3) أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن بن محمد الرضى بن محمد -فتحا- بن الطاهر الفاسي، (ولد سنة 1830م وتوفي سنة 1868م)، =

ومحمد بن الحسن الحجوي[1] في المغرب.

إنّ الإصلاح الديني، الذي بدأ في أوربا، منذ مطلع القرن السادس عشر، مع الحركة (اللوثرية)، سنة (1517م)، التي ربطت بين الديني والدنيوي بتأسيس أخلاق العمل البروتستانتية[2]، ومعها بقية الحركات الأخرى، قد أعطى ثماره على مختلف الأصعدة، ورمى بظلاله الوارفة على مستقبل أوربا. هذا التأثير الإيجابي لم يلاحظه الكثير من الرحالة العرب؛ إذ عدّوا المظاهر المتقدمة نتاج تطور صناعي ومالي، واكتشافات جغرافية فحسب؛ فجعلوا هذه المظاهر فزاعة قد تأتي على الأخضر واليابس، فخافوا منها أن تدخل عليهم، فتهلك التقاليد،

= سفير وفقيه البلاط الملكي، ومؤلف الرحلة المشهورة (الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية).

(1) ولد محمد بن الحسن الحجوي سنة 1874م، في فاس، وتوفي سنة 1956م في الرباط. وهو من أسرة عالمة ومتفتحة فاسية. درس، في جامعة القرويين، العلوم النقلية والعقلية، ولكن كان له انفتاح على الثقافات الأجنبية القديمة منها والحديثة. من مؤلفاته: كتاب (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي)، الذي يُعَدُّ مرجعاً أساسياً لتاريخ الفقه منذ عصر التشريع إلى الآن، و(النظام في الإسلام)، وهو محاضرة في الأصل ألقاها للدفاع عن الإسلام، وللرد على من قال: إنّ المسلمين لم يعرفوا نظاماً منذ ثلاثة عشر قرناً.

(2) وهو ما أكده عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1864-1920م)، فيما بعد في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالي)، فهذه الرؤية الدينية أسست لقيمة العمل المعروف كفعل لتمجيد الرب وتعظيمه، لا لتحقيق مكاسب شخصية، كما تتضمن الحركة الإصلاحية البروتستانتية مبادئ الادخار، والانضباط، والعمل الشاق، والفردانية.

والعادات، والعقائد، وهو ما حصل فيما بعد إثر اجتياح الثقافة الأوربية البلدان المستضعفة؛ إذ يقول الناصري عن ذلك في كتابه الاستقصا: «ولاحت على الناس سمة الحضارة الأجنبية»[1].

إن أهم ما يؤكّد حاجة المغرب، على وجه الخصوص، إلى الإصلاح الديني وقتها، هو ما كان يصدر عن الفقهاء، وبعض الرحالة، من فتاوى دينية، وآراء فقهية، تعبّر عن مدى تأثير بعض الرؤى الدينية الجامدة في الحياة عامة؛ إذ ساعدت البنية الفقهية بكلّ مكوّناتها، من زوايا، وعلماء، ومدارس، وسلطة رسمية، في بقاء الوضع كما هو عليه من تخلّف، إلى أن اصطدموا بالغزو، وهم في عقر دارهم، وتوالت عليهم الهزائم، كما تعاملوا، بشكل بدائي، مع المستجدات التقنية، والإبداعات الفنية والأدبية الأوربية، ووقعوا في مواقف مربكة بين إنكار لكلّ مظاهر الترف المالي، والرخاء الاقتصادي والاجتماعي، والاستقرار السياسي، وبين القبول بها وشرعنتها بطريقة ساخرة، وفي بعض الأحيان، بطريقة غير جدية، على أمل أن تتحقق المعجزة، ويتم تبنيها رسمياً أو شعبياً، وهذا ما لم يتحقق بحكم أن العقلية الفقهية، التي نقلت هذه الأفكار، وانبهرت بها (التي استقبلتها أيضاً) كانت أساساً تحكمها مسبقات ثقافية ودينية تجعل الأمر كله لا يستحق في الأخير كلّ ذلك العناء، باعتبارها أفكاراً تعبّر عن

---

(1) نقلاً عن: المنوني، محمد، نماذج من تفتح مغرب القرن التاسع عشر على معطيات أوربا والشرق الإسلامي، أعمال الأيام الدراسية: الإصلاح والمجتمع المغربي، مرجع سابق، ص200.

مظهر دنيوي ليس وراءه أيّ مصلحة دينية محققة، وغالباً ما يوقع في مفاسد جمة. وهو موقف عبّر عنه الناصري، معقباً على اقتراحات بعض الدول لإصلاح وسائل المواصلات في المغرب، قائلاً: «.. وإنّما النصارى أجربوا سائر البلاد، فأرادوا أن يجربوا هذا القطر الذي طهره الله من دنسهم»(1)، وهو ما نلاحظه، كذلك، في كثير من مواقف الرحالة، ونبدأ بهذا التعليق لمحمد الفاسي، الذي يقول فيه، إثر مشاهدته، مع الملكة البريطانية، مناورة بحرية: «والحاصل أنّهم -دمرهم الله- يستعملون أشياء تدهش، لاسيما من رآها فجأة، وربّما اختلّ مزاجه من أجل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، كيف تحيلوا على إصلاح دنياهم، حتى أدركوا منها مناهم، واستعملوا لذلك قوانين وضوابط، وفي كلّ ما يقربهم منها غوابط. وفيه إشارة إلى أنّ طيباتهم عجلت لهم، ولذلك نصيبهم وحظهم، وفيه إشارة، أيضاً، إلى أنّ الدنيا لا تزن، عند الله، جناح بعوضة، قال عليه الصلاة والسلام: « لوكانت الدنيا تساوي عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرعة ماء»(2).

إن هذا الفقيه المثقف، من هول ما رآه من أشياء تذهب بعقله، نبّه إلى أنّ القادم عندما يقف موقفه يختل مزاجه، كما أنّ

(1) المرجع نفسه، ص201.

(2) أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن الفاسي، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية 1860م، حقّقه وعلق عليه محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1967م، ص19. والحديث رواه الترمذي رقم: 2320، وابن ماجه رقم: 3334 .

كلّ تلك المظاهر مجرّد أنعم مُكِّنوا منها من الله، وهي حظهم من الدنيا، وهو موقف محمد بن عثمان المكناسي نفسه، في رحلته (**البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر**)، عندما يقول: «الحاصل أنّ أمور الدنيا لم يعجزوا في شيء منها ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الرُّوم: 7]»[1]، ولا يصف فيها المكناسي ما شاهده فحسب، بل يصدر مواقف دينية عند كل فرصة، وكثيراً ما يصف الآخر بالكفر أو الطغيان[2]، وهو ما يتجلى في العتبة الأولى من كتابه، وهي بنية العنوان. كما ينقل إلينا محمد الفاسي، مرة أخرى، بطريقة تظهر أنّ العقل الفقهي لم يكن على استعداد لتقبّل أيّ إصلاح ما دام يخالف البنية الكلاسيكية، التي بُني عليها واقع جغرافيته الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، والاعتقادية؛ فيقول تعليقاً وتلخيصاً لسبب اكتشاف القوة البخارية: «وسبب إحداثهم له أن صبياً كانت بيده ناعورة [لعبة للأطفال] صغيرة من كاغيد [ورق]، فجعلها متصلة بجعب [قناة صغيرة] في فم بقرج [كلمة تركية عبارة عن إناء لغليان الماء لشرب الشاي] على نار. وبعد اشتداد غليان الماء فيه، جعلت تدور بقوة ذلك البخار، فرآه رجل، فتعجب، واستنبط هذا -البابور- المعروف بعقله الظلماني؛ لأن العقل على

(1) العلوي، سعيد بنسعيد، أوربا في مرآة الرحلة، مرجع سابق، ص29.

(2) يقول المكناسي مثلاً: «وقد استدعانا الطاغية ذات يوم لرؤية فرجة يستعملها يسمّونها الأوبرة (l'opéra) وهي التي يسميها الصبنيول (الإسبان) الكمدية (la comédie)» البدر السافر لهداية المسافر، أوربا في مرآة الرحلة، مرجع سابق، ص93.

قسمين؛ ظلماني ونوراني، ظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية، ، ويزيدهم ذلك توغلاً في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله، وبملائكته، ورسله، وكل ما يقرب من رضا الله. ومن هذا الباب، وصفهم الله، في غير آية، بعدم العقل، وبعدم التفكر، وبعدم الفقه»[1].

إنّ هذا المنطق، الذي يتمّ الاحتكام إليه من طرف الكاتب، يُعَدُّ منطقاً مغلقاً يجعل من جهتين؛ الأولى من جهته، باعتباره مثقفاً، ومحفزَ وعيٍ، وواضع تصوّراتٍ واستراتيجياتٍ، ومن جهة يغلق على القراء، الذين سيتلقون كتابه بالقبول الحسن بطبيعة الحال، باعتبار أنّ كلّ تلك التفاصيل ستصبح غير ضرورية، وهي من (العجائبية)، التي يمكن التحدّث عنها في مجالس المدام، والتفكّه بها، ما لن يسهم في تحفيز الخيال العلمي، ولا الابتكار، ولا النقد، من أجل تقديم، أو حتى محاكاة ما تمّ حكيه ونقله، فكانت سقطات العلماء ورجال الدين، هنا، أفظع باعتبارها شرعنة لعدم جدوى، أو نقل، أو أخذ ما حكوه وشاهدوه في بلاد أوربا، بغضّ النظر عن مواقفهم المنافحة عن إيمان الجماعة وعقولها (النورانية)، واتهام عقول الغير بـ: (الظلمانية)، وبأنها تتهافت على أمور لا مصلحة دينية وراءها.

والغريب، على الرغم من المواقف الرافضة غالباً لكلّ مستحدث، أن تصدر بعض الفتاوى والآراء من طرف عمداء الفقه

(1) الفاسي، محمد، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مصدر سابق، ص28.

والأدب المغاربة؛ لتخفيف الممانعة لدى الناس، وخلق مساحة قبول بحكم الظروف القاهرة، أو المآزق المتكررة؛ التي توقع فيها مقتنيات التحديث. ونأخذ أمثلة حاولت، بشكل أو بآخر، نسج علاقة بين العقل الفقهي و(المنتوجات الحداثية) لتقديم أجوبة للناس يتقبّلون بعدها منتوجاً دنيوياً ظاهراً، ومعه مصلحة دينيّة مخفيّة، بالاعتماد على القياس الفقهي لتبرير صلاح التقنية، وجعلها خادمة للدين، فقد سُئِلَ الحجوي عن الهاتف (التلفون) و(التلغراف): «عمّا إذا ثبت عيد الفطر بمكناس، أو الرباط، بشهادة عدلين، وحكم القاضي هنالك به، وأخبر السلطان بوساطة الهاتف (التلفون)، أو التلغراف. أيجوز الاعتماد على هذا الإخبار والإفطار، أم لا»[1]. ويجيب الحجوي: «.. أن التلفون، فإن كان متقناً، يتميّز فيه صوت زيد عن عمرو، حيث يحصل العلم الضروري للسامع بأن هذا صوت فلان بعينه، فالذي يظهر أنه يجوز الاعتماد عليه، بشرط أن يكون المخبر عدلاً واحداً فأكثر...، وهذه الفتوى منّا جارية غلى أصل مالك بن أنس، وابن حنبل في إجازة شهادة الأعمى...؛ إذ القصد من الحديث هو التثبت، وحصول العلم الضروري لا خصوص المعاينة بالبصر، والأعمى محصل لذلك بدليل انعقاد الإجماع على تمكينه من وطء زوجته لحصول العلم الضروري بأنها زوجته مع عدم رؤيته

(1) الحجوي، محمد، إرشاد الخلق إلى الاعتماد في ثبوت الهلال على خبر البرق، مخطوط بالخزانة العامة. نقلاً عن: بلقزيز، عبد الإله، الإصلاح والتحديث والاجتهاد، مجلة بصمات 5، مرجع سابق، ص16.

لها...، ومسألة التلفون هي كمسألة شهادة الأعمى، فتقاس عليها من باب لا فارق»[1].

ونفهم من هذه الفتاوى أنّها اجتهاد داخل النص، ومحاولة لتقريب الفهم للمسائل المستحدثة، عن طريق وقائع ونوازل قديمة، عن طريق القياس. وقد علق الأستاذ عبد الإله بلقزيز على هذه الفتوى بالقول: «إنّ الفقيه، هنا، ممتلك قضيّته لا من باب انفتاح على ثمرات العلم فحسب (وهذا متقرّر فيما أفتى به) بل من باب تشغيل يقظ لمدوّنته المعرفية الفقهية التقليدية؛ إنه اجتهاد إذاً، من دون ابتداع»[2].

إنّ تلك النصوص وغيرها، ربما، هي ما يفسّر لنا ما كان يحيط بدورة التغيير من عقبات بنيوية ونفسية كثيرة، جعلت حركة الإصلاح عموماً تبقى عالقة؛ لأنها لم تحتكم إلى نظرية إصلاح ديني تسبق ما كان من بساطة الأفكار، وتأسّسها على البنى التقليدية والخرافات، وعدم النظر إلى عواقب الأمور، لاسيما التحديات المتصاعدة؛ التي كان من أهمّها، في النهاية، استسلام المغرب للاستعمار، وانقسامه إلى مناطق نفوذ بين دوله.

ختاماً، إنّ الإصلاح، الذي سعى إليه رواد النهضة المغربية في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، اعتمد على رؤيتهم الضيّقة لما يمكن استفادته من الحضارة الغربية، فكانت

(1) ينظر: بلقزيز، عبد الإله، الإصلاح والتحديث والاجتهاد، المرجع نفسه، ص16.

(2) المرجع نفسه، ص17.

نزعتهم للإصلاحات انتقائيةً تحكمها هواجس الخوف من الوقوع بين فكي التحديث التقني والحضارة المتغربة، فانبروا للبحث عن مجسّات منطقية تسمح لهم بالبحث في أرضية الآخر عن المفيد على المستوى المدني، الذي تتحقق فيه مصلحة دينية، وهو ما عمل على استكشافه كلٌّ من المصلح، والمجتهد، والمثقف المغربي، ولكنهم نسوا أنّ المجتمع سينقلب سريعاً على الرؤية الفقهية الضيقة، ويتمسك بالتحديث، الذي كان منطقه أقوى من أيّ تأويلات أو قراءات مبنيّة على مسبقات اعتقادية، وهذا ما يظهر من اكتساح كلّ مظاهر المدنية الغربية البلاد في وقت ضيّق، وقد تقبّلها الناس بقبول حسن، وتكيّفوا معها، دون بحث من جديد عن الفقيه، الذي يحلل، أو يبيح الكثير منها، فقد فقه الناس، وربطوا بين مصالحهم وبين المستحدثات، فقارنوا، واستنبطوا، وعاشوها بالمنطق، الذي يسمح لهم بالتوازن بين متطلباتهم المعيشية العادية، وما هو مسخّر لتسهيل هذه المتطلبات، وتمكينهم منها.

إن المجتمعات تعمل على بناء تصوراتها بشكل بسيط ترتبط فيه معطيات كثيرة أهمّها العقيدة المبنية على السماحة، وأنّ الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل قاطع بالحرمة، وأن الحياة تستحق أن تُعطى من الأهمية ما يُعطى الدين والعقائد، فلا سبيل لتحقيق صلاح أحدهما دون صلاح الآخر. الحاجة قائمة دائماً على الاستفادة من العلوم، بقطع النظر عمّن اكتشفها، أو كتبها، فلا سبيل إلى تحقيق تقدم وبناء حضاري من أرضيّة

منعدمة، فالإنسانية كلٌّ متكامل لا تتحقّق الأفضلية فيها بالإيمان وحده، ولكن لابد من أن يمتزج بالخيرية والعطاء، ثم إنّ إصلاح الذات، بعد أن أنهكت بعوامل التقهقر قد يحتاج، في بعض الأحيان، إلى هزّات وضربات موجعة، لتحتاج فيه الأمة إلى الاتكال على الآخر إمّا اقتباساً وإما مساهمة؛ لاسترجاع القدرة على الحياة والحركة من جديد، والمساهمة الإيجابية، إلى جانب الإنسانية في البناء والإبداع، وهذا منطق استبعده الكثير من الإصلاحيين في أغلب الأحيان؛ إذ اعتمدوا على ما كان في تاريخهم من نماذج ورؤى لم تثبت نجاعتها فيما بعد.

وأخيراً، إنّ ردّ الناس إلى الدين الحقيقي، دون نحت مشروع واقعي، ومعه تصوّر استراتيجي لحقيقة هذا المسار وتحدياته، واستيعاب العوامل المحفّزة عليه، قد ينعكس سلباً على الكلّ، فترتدّ الحركة عكسياً مخلّفةً خسائر في المبادئ والقيم، وزعزعة في الاعتقادات، وهذا ما تمكّنت النهضة الأوربية، إلى حد بعيد، من تجاوزه ببلورة إصلاح ديني راشد ومعقلن تقبّله الناس بمختلف نزوعاتهم الدينية، ولم يُعِق تطور النظريات، ولا الكشوفات، ولا السياسات التحديثية، التي توالت فيما بعد في التاريخ الأوربي، فتمت الاستفادة منه في تحقيق أنموذجها الحضاري، والمحافظة عليه، والتبشير به، ولم تنتبه إليه الإصلاحية العربية عامة، والمغربية خاصةً؛ بل بقيت مشدوهة ومأخوذة بالنموذج المشكل والمتمم، متناسيةً الأسباب والدوافع والخطوط المركبة له، وأنّه كان من أولى الأولويات المرور بثورة دينية تصلح العقول والأفئدة

قبل نقاش التحديث والتغيير، وهذا كان من أهمّ الأسباب، التي دفعت بحركتهم الإصلاحية لتشهد إخفاقات متتالية منذ تشكلها الأول؛ إذ أصابها عدم الوعي بتلك المرتكزات المهمّة في مقتلها، وهي في مهدها.



قائمة المصادر والمراجع

الكتب:

- بلقزيز، عبد الإله، الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر 1844 إلى 1918م، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، تحت إشراف د. سعيد بنسعيد العلوي، السنة 1993م، جامعة محمد الخامس الرباط، رقم تسجيله 68165، رقم التصنيف ر، ج، 191/ بلق، 30 حزيران/ يونيو 1994م.
- السلطان مولاي سليمان، رسالة مولاي سليمان إلى سعود بن عبد العزيز، مخطوط 4624، الخزانة الملكية، الرباط.
- الصغير، عبد المجيد، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي، سلسلة المعرفة للجميع، 1999م، الرباط.
- طرابيشي، جورج، من النهضة إلى الثورة، تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، ط2، 2009م.
- العلوي، سعيد بنسعيد:
  - صور الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة،

أوربا في مرآة الرحلة. (الحجوي، محمد، الرحلة الأوربية)، كلية الآداب، الرباط، 1995م.

- الاجتهاد والتجديد دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، 1992م.

- الفاسي، أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن، الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية 1860م، حققه وعلق عليه محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1967م.

المجلات:

- الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، أعمال الأيام الدراسية في الرباط 20-23 نيسان/ أبريل 1983م، منشورات ومناظرات رقم7، جامعة محمد الخامس، مجلة بصمات، العدد 5، السنة 1990م.
- مجلة بصمات، كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، العدد 5، 1990م.
- مجلة الدعم، العدد الثاني، السنة الثانية، طبعة المدرسة العليا للأساتذة في الرباط، سنة 1996م.
- مجلة وجهة نظر، العدد 52، ربيع 2012م.



المغرب وتحديات الإصلاح الديني

يوسف هريمة[1]

1- تساؤلات مشروعة:

عرف المغرب مجموعة من المحاولات الإصلاحية، في فترات متباينة من تاريخه الطويل، وكان مفهوم الإصلاح، خلال هذه المسيرة، مفهوماً ضبابياً، حيث كانت تلتجئ الدولة إليه كلّما دعت الظروف السياسية إلى ذلك. فالإصلاح في مفهوم الدولة للشأن الديني لم يكن يوماً حركة تقويمية ونقدية، لما يمكن أن يكون فيه تراجعات، أو اختلالات على مستوى الفكر الديني؛ بل كان تطويقاً لأزمات سياسية. ولو وضعنا مفهوم الإصلاح الديني في المغرب، مقابل المفهوم نفسه لدى المشارقة، لوجدنا بوناً شاسعاً، على الرغم من العثرات، التي يمكن أن تخلّفها أيّ

---

(1) باحث مغربي، حاصل على دبلوم الدراسات المعمقة في القضايا الإسلامية - تخصص مقارنة أديان. له: «ولادة المسيح وإشكالية التثاقف اليهودي المسيحي».

محاولة إصلاحية. ولم يستطع المغرب أن يخرج في الكثير من الأحيان عن ربقة الماضي، وينتج فكراً دينياً، أو حركة إصلاحية بمسوح مغربي؛ بل كانت كلّ المحاولات فرديّة بما فيها بعض المحاولات الفكرية المعاصرة، كالتي تحاول أن تنتقد النص الديني برؤية قرآنية سقطت هي ذاتها في المأزق نفسه، الذي تناولته بالفحص والنقد.

يتساءل الباحث، أو المتتبع لهذا المسلسل، سؤالاً مركزياً: ما السر في هذا الجمود الفكري الديني في المغرب؟ ولماذا لم تستطع كلّ المحاولات أن تتجاوز، أو تخترق هذا الجدار لتستشرف، من خلاله، المستقبل؟ هنا، يتبادر للباحث مجموعة من العوامل، التي أسهمت بشكل من الأشكال في تكريس هذا الواقع:

أ- جمود النسق الفكري:

إنّ كل المحاولات الإصلاحية الدينية محاولات فردية ونادرة، لا ترقى إلى مستوى الحركة الإصلاحية، أو التيار النقدي، ناهيك عن التخبط الحاصل لدى هذه المحاولات، في غياب تام لرؤيةٍ، أو منهجٍ يمكن الاعتماد عليه في البناء الفكري للعملية النقدية؛ لذلك لا تسمح طبيعة المجتمع المغربي، وبنيته السياسية بأن يتزود الإنسان بآليات نقدية خاصة في الشأن الديني، إلا إذا سمح لنفسه أن يتعرف، أو يتواصل فكرياً مع ثقافات أخرى، لم نصل بعد إلى المستوى الذي وصلت إليه فكرياً وإصلاحياً.

كما أنّ غياب جانب الإبداع في هذا النسق الفكري المغربي من شأنه أن يلقي بظلاله على مستقبل هذا الفكر في البناء، وفي الحوار مع الذات، قبل الحوار مع الآخر. والمتتبّع مسارَ واقع الفكر الإسلامي المعاصر، والمغربي منه خاصة، يجد نفسه أمام نسق فكري ديني كان، ولا يزال، التقليد أحد أهمّ روافده الأساسية، وأكبر الملهمين للعقل المسلم على مختلف المستويات، وعلى امتداد الحقب التاريخية. والخطير، في هذا النسق الديني، أنه لم يجرؤ، في الكثير من الأحيان، على الخروج عن الإطار، والضوابط، والقواعد المحددة سلفاً، على الرغم من قصورها المعرفي، ونسبيتها البشرية، فكان هذا الفكر الديني، بشكل أو بآخر، مجرّد همهمات تتلى، ومجرد اجترار للماضي الممجد في الذاكرة الإسلامية دون فحص أو نقد.

ويبقى الحدث الأبرز في هذه المعادلة اقتصار الفكر الإسلامي المعاصر على إنتاج منظومة معرفية تتلاءم ومتطلبات العصر، وتستجيب لمطالب فئات نمت وتطورت في قلب التحولات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، التي شهدها العالم المعاصر. كما عجز، أيضاً، في الكثير من الأحيان عن تحقيق إنسانية الإنسان، والاستجابة لمطالبه في تحقيق التواصل الحضاري مع العصر، ومختلف مطالبه.

ب- شمولية الفكر:

إنّ خطورة الفكر الديني، الذي ينشأ في أحضان التقليد، تتجلى فيما يمكن أن يصطلح عليه بـ: «**التدين الشمولي**»؛ هذا

التدين، الذي يقبض على مناحي الحياة، فيحولها إلى أمور مقدسة، تتعالى على كلّ ما هو بشري، وتضيع بذلك صيرورة التاريخ، والنفس الإنسانية، وحركة المجتمع، ليستمرّ إنتاج الماضي في صيغ بمسوح جديدة، توهم الناس بأن حركة التاريخ حركة تعود إلى الماضي، ولا تستشرف المستقبل. إنها المقولة نفسها الرامية إلى إخضاع كلّ شيء للتدين بمفهومه الشمولي، الذي يحصي على الناس أنفاسهم. وبهذا، نكون قد حكمنا على الدين بالانهيار التام من حياة الناس، حين تتناقض المفاهيم، والمعاني، والمقاصد، والأحكام، فيموت الدين باعتباره ضحية من ضحايا التسلط البشري، الذي تشارك فيه بنيات المؤسسة الكهنوتية بمختلف مستوياتها.

ج- هيمنة الثقافة النصية:

لا شك في أنّ هذا الكلام سيبقى نظرياً، إذا لم نرفقه بما أَسَّسَ له من نصوص دينية، ظلّ فقهاء الأمة، ومنظّروها، يستلهمون منها ما يكرّس الأزمة بدل تفريجها، دون طرح أيّ بديل حضاري يمكنه أن يُلَوِّح في الأفق ببوادر تغيير حقيقية، فالإصلاح منهج متكامل يعيد إلى الإنسان اعتباره، بعد أن حرمته منه سلطة الكهنوت باسم الدين، ولا إصلاح يتمّ بعيداً عن البنيات المؤسّسة للفكر، وهي نصوص الدين نفسها. ولْنبقَ مع نصٍّ كان مصدر إلهام للعقليّة السلفية، ليخلق واقعاً فكرياً تكرّست فيه أزمة التقليد، والمذهبية.

روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ قال: «**خير الناس قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم**»[1].

وقع الخلاف في فهم هذا الحديث حتى من قبيل من هم منتمون إلى صلب التوجّه السلفي السني؛ هذا الخلاف تمحور حول الخيرية المذكورة في الحديث، أهِيَ لمجموع الأمّة، التي عاشت في تلك القرون، أم تنطبق هذه الخيرية، وتسري على كلّ فرد على حِدة عاش آنذاك؟ فذهب الجمهور إلى أنّ الخيرية متحقّقة في مجموع أفراد الأمة، وذهبت طائفة إلى أنّ هذه الخيرية هي لمجموع الأمة، ولا تسري على الأفراد[2].

فالكثير ممّن تبنّوا التوجّه السلفي كانوا متأثرين بمجموعة من التأصيلات والقواعد، ولعلّ أكبر موجّه لهذ الفكر، أو العقل، هو النص[3]. ففي التوجه السلفي، لا مكانَ للعقل خارج النص، أو الرواية بشكل عام. وبذلك اغتيل العقل، وأُبِيدت كلّ المذاهب المرتبطة به، إلى الحدّ الذي يُصفَّى فيه كلّ من تجرأ على فهم النص خارج البنية النصية، كما فعلوا بالجعد بن درهم، فيما يرويه ابن كثير، من أنّ «**خالد بن عبد الله القسري قتل الجعد يوم عيد**

---

(1) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي (الفتح 7/ 3650)، ومسلم في كتاب فضائل الصحابة (النووي 16/ 2533).

(2) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، 1419هـ/ 1999م، 7/ 4.

(3) أبو زيد، نصر حامد، النصّ السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م، ص19.

الأضحى في الكوفة، وذلك أنّ خالداً خطب الناس، فقال في خطبته تلك: أيها الناس! ضحوا يقبل الله ضحاياكم، فإنّي مضحٍّ بالجعد بن درهم، إنّه زعم أنّ الله لم يتّخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلّم موسى تكليماً، تعالى الله عمّا يقول الجعد علواً كبيراً. ثمّ نزل فذبحه في أصل المنبر»[1].

إنّ كلّ ما أثبتناه سابقاً، حول قضية التقليد، والوقوف عند بوابة الماضي، نهاية للتاريخ، عند الكثير من منظّري الفكر الديني المعاصر، لم يكن مبنيّاً من فراغ؛ بل كان يستقي معارفه وتصوّراته من بنية نصيّة، جعلت منتهى الخيرية متجسدةً في القرون الأولى. ومن ثَمَّ حاول هذا الفكر أن يغلق كلّ منافذ العقل لأيّ تصوّر أو فكر يخالف ما استقرّت عليه مذاهب القدماء، أو توجهاتهم. فحسب منطلقات هذا الفكر، الصحابة مثّلوا الحلقة الأولى المتصلة بينبوع النبوة، وتعاليم الرسالة. كما كان التابعون يمثّلون الحلقة الثانية من ذلك التاريخ المشرق. وكانت الحلقة الثالثة من هذه السلسلة حلقة أتباع التابعين باعتبارها نقطة تحوّل في التاريخ الإسلامي، وإيذاناً بانتهاء مرحلة الصفاء الفكري، والفطرة النقية حسب تصورهم[2].

إنّ كلّ ما ذكروه، الآن، حول هذه الحلقات الثلاث، لا يجعل أقوالهم لا تناقش، ولا مواقفهم واجتهاداتهم صالحة لكلّ

---

(1) ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، البداية والنهاية، دار الحديث، ط5، 1418هـ/ 1998م، ج 9، ترجمة الجعد بن درهم.

(2) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفيّة مرحلة زمنية مباركة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ص10.

زمان ومكان، كما يريد أن يقنعنا مفكّرونا، ولا أن نقبع في نسقهم، دون أيّ انفتاح على الدرس الإنساني بعلومه ومعارفه المتطورة. وذلك للأسباب الآتية:

- أنّ القرآن الكريم لم ينزل إلى طائفة دون طائفة، أو جنس دون جنس، وأعلن عالميته للناس جميعاً، فقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سَبَإ: 28]. وخاطب العقول بمختلف مستوياتها بعدم التعلّق بالآباء والأسلاف، ووجّهها لعملية التدبّر والتفكّر في كلِّ ما من شأنه أن يرقى بالحياة الإنسانية: ﴿أَفَلَمۡ يَدَّبَّرُواْ ٱلۡقَوۡلَ أَمۡ جَآءَهُم مَّا لَمۡ يَأۡتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 68]. ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [صٓ: 29].

فالتدبّر دعوة لإطلاق العنان للتفكير، ليزداد الإنسان قناعة بما يؤمن به، أو يتبناه، فيتبع ما يدلّ على الحقّ، ويهدي إلى الرشد، ويكون سبيلاً لأخذ العبرة، وكلّ هذا ينافي التقليد والجمود على أقوال السلف بشكل عام، والقرآن الكريم يقول: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحَشر: 2].

- مستلزمات واقعنا حق من حقوقنا، التي يجب أن نفكّر فيها، وفي سبل الارتقاء بها إلى المكانة المرموقة، التي يسعى كلّ إنسان في هذه الحياة لأن يصل إليها. ومن ثَمَّ لم يعد أيّ مسوغ لأن نستجلب حلّ قضايانا من أناس كانت نظرتهم مبنيّة على واقعهم التاريخي والجغرافي، وكانت سقوفهم المعرفية لا تستوعب طبيعة الحياة المعاصرة بكلّ تجلياتها.

- فهم الصحابة والتابعين وتابعيهم للدين، عموماً، فهمٌ نسبيّ بشريّ، متأثّر بالزمان والمكان والثقافة، وهو مجرّد إفرازات تعاملهم معه كما هو حال جميع الناس في الأرض، وفيه احتمال الخطأ والصواب؛ لذلك لا يمكن أن يصبح الفهم البشري سجناً تقبع فيه أفكارنا، مهما كانت نظرتنا إلى هذا الاتجاه، أو ذاك، فالعبرة بما يمكنه أن يحقّق إنسانيّتنا الضائعة، لا بالالتزام بحرفية، أو سلوكات، معينة.

- خيريّة الأمم تكون بمقدار ما يمكن أن تحقّقه للإنسان، وبقدر الاستجابة لمطالبه الفكرية والاجتماعية، وليست خيريّتها مرتبطة بسبقها في الزمان أو المكان: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عِمرَان: 104]. فكلّ من التزم بشروط الخيرية، سواء عاش في عصر السلف، أم عاش في عصر الخلف، سيكون خَيِّراً. ومن ثَمَّ الخيرية المذكورة في الحديث المتأثر بالنظرية المشار إليها سابقاً لن تكون دليلاً على الانحباس في حرفية الكلمات، التي نطق بها السلف، ولن تكون داعياً من دواعي الخمول، والجمود الفكري والديني.

فما هو يا ترى مفهوم الإصلاح؟

2- عقبات على طريق الإصلاح:

أ- مفهوم الإصلاح:

يأتي الإصلاح في القرآن في مقابل الفساد، في الكثير من الآيات؛ فالإصلاح هو كلّ عملية تستهدف ما فسد من أشياء،

سواء تعلق الإصلاح بما هو سياسيّ، أو اجتماعي، أو ثقافي، أو ديني: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، فالأرض مفهوم لكلّ ما يحمل بذرة الاستقرار فوقه، والفساد فيها ينافي عملية الإصلاح، ويستوجبها أيضاً. والعلاقات الاجتماعية تخضع للمنطق نفسه: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ [النساء: 35]. والسياسة قد تفرق، والثقافة قد تفرق؛ لهذا وجب الإصلاح: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: 9].

قد يظنّ البعض أنّ الإصلاح تغيير كليّ في البنيات المؤسسة، وتبديل لمعالم الشيء، ولكنّه، في الحقيقة، وضعُ اليد على مكامن الخلل، دون حاجة إلى تغيير جذري، وكأنّه عملية تكييف مرحليّة تستوجبها ضرورات المرحلة؛ لهذا قال القرآن على لسان شعيب: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود: 88]. فعملية الإصلاح لا يمكن أن تكون إلا في حدود المستطاع، حتى يتوافق كلّ هذا مع البنية الفكرية للناس، ويسهّل تقبّلهم له، وانسجامهم مع طروحاته. والناظر إلى عمليات الإصلاح، يجد فيها هذا البعد؛ إذ تنهض الجهات المناوئة والمستفيدة من الوضع دوماً لتقوم بثورة مضادّة، هدفها البقاء على الوضع القائم، وتستخدم فيها كلّ الأدوات. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعطى؛ إذ إنّ لفظ **(صالح)** في القرآن ليس اسماً، بقدر ما هو مفهوم لكلّ إنسان يسعى لترميم الفساد القائم في مجتمع، أو فكر، أو ثقافة، دون النظر إلى المكان أو الزمان: ﴿قَالُواْ يَٰصَٰلِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَآ أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا

يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [هُود: 62] . فصالح لن ينتظر من الملأ والمترفين، وحتى ممن دجّنهم الإعلام السياسي، والديني، والمنابر المأجورة، إلا أن يقوموا بما أصبح يسمّى الثورة المضادة، ويحافظوا على التوازنات القائمة، التي تسمح لهم بالاستحواذ على مقدرات الناس، وثرواتهم.

إذاً، مفهوم الإصلاح مفهوم شامل ينتج عن إرادة في وضع اليد على مكامن الخلل والفساد في الشيء ثقافياً كان، أو فكرياً، أو سياسياً، أو اجتماعياً. فما أهمّ معيقاته على مستوى الشأن الديني في المغرب. هذا ما سنحاول الإجابة عنه فيما تبقّى من مباحث هذا الموضوع.

ب- وحدة المذهب:

إنّ الناظر في النسيج الديني المغربي الرسمي يجده مصبوغاً، في غالبه، بالطابع المذهبي المالكي في الفقه، وبالعقيدة الأشعرية في الجانب الفكري العقدي، إضافة إلى طريقة الجنيد في السلوك، كما ارتآها النظام الرسمي المغربي، وشرحتها منظومة ابن عاشر الفقهية، وهو أحد فقهاء المالكية في القرن الثاني عشر، ومن دفناء مدينة سلا المجاورة للعاصمة الرباط، حين قال[1]:

في عقد الأشعري وفقه مالك

وفي طريقة الجنيد السالك

---

(1) مقتطف من المنظومة الفقهية المسماة «المرشد المعين» لعبد الواحد بن عاشر.

هذا هو النمط الديني الرسمي السائد في المملكة المغربية، منذ عهود طويلة، لم تحد عنه كلّ السياسات، مع انفتاحها الكلّي على باقي التيارات العلمانية، أو بعض الأقليات هنا، أو هناك. بيد أنّه على الرغم من هذا الطابع الرسمي الديني، كان انفتاح المملكة المغربية على المملكة العربية السعودية، وانتشار المذهب السلفي، منذ عهد المولى سليمان، نواةً حقيقية لتشكّل رواسب فكرٍ وهابي سلفي كانت أصول محمد بن عبد الوهاب إحدى ركائزه الأساسية، أو، بالأحرى، أصول الإمام ابن تيمية، إذا ما اعتبرنا أنّ فكر محمد بن عبد الوهاب امتداد طبيعيّ لمدرسة ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، بدرجة من الدرجات.

إنّ خطورة وحدة المذهب تظهر ملامحها من جهة في التنميط المقصود، وإن كان غالب المغاربة لا يعرفون شيئاً عن المذهب المالكي، أو الأشعري، أو الجنيدي. ومن جهة أخرى، في غياب جانب الإبداع والمساهمة الفعالة في بناء صرحٍ إنسانيٍّ قوامه الإنسان، ومآله الإنسان أيضاً. والخطير، في هذا العمق الذي أشرنا إليه، أنه إذا غاب جانب الإبداع والمشاركة، أصبحنا أمام إشكالية حقيقية تتمثّل في السقوط الحضاري بمختلف مستوياته العلمية منها وغير العلمية.

هذا الجانب له خطورته وامتداداته القريبة والبعيدة، ونحن نعيش في واقعنا المعاصر تجلياتِ هذه الأزمة. هذه الثقافة، التي سدّت أبواب الحوار مع الذات ومع الآخر، وتحيّزت لأصولها، وقواعدها، وضوابطها، وما زالت تصرّ على أن تقفل الأبواب في

وجه كلّ مَن يريد فتح أبواب الأنساق الفكرية الدينية المختلفة، وتحجم عن أن تتواصل بشكلٍ إيجابي مع محيطها الخارجي والداخلي على حدّ سواء.

كلّ هذا البناء داخل هذا النسق المنغلق، من خلال الأطر، والضوابط، والقواعد المحدّدة سلفاً، يدفع بنا إلى مقاربة هذا الموضوع الشائك، وكلُّنا إيمان بقصور المعرفة الدينية، ونسبيّتها البشرية. كما كلّنا أمل في إشراق صبح جديد يستجيب فيه الفكر الديني المعاصر لمطالب فئات نمت وتطوّرت في قلب كلّ التحوّلات التي شهدها العالم المعاصر. إذاً، ما أهمّ مظاهر هذه الثقافة؟ وما السبل الكفيلة للانعتاق من ربقتها؟ ولكن، قبل أن نخوض غمار هذا الموضوع، لا بدّ لنا من وقفة موجزة نرصد، من خلالها، بعض ما يمكن أن يعكّر على القارئ صفو فهمه، فنقول:

إنّ ثقافة (**الشيخ والمريد**) التي تمثّلها وحدة المذهب، كما نتصوّرها، تتجاوز تلك النظرة التبسيطية لها، التي أسهمت في تشكيلها بيئة معينة، وأنتجتها ظروف خاصة جعلتها ترتبط بالجانب الفقهي والصوفي خاصةً، فهذه الثقافة تمتدّ بأبعادها إلى أعمق من ذلك الجانب الاختزالي في التفكير، لتصل بمداها إلى موضوع التقليد، أو التبعية بشكل عام، أو ما يمكن أن يصطلح عليه بالفكر الآبائي بالتعبير القرآني. هذا الموضوع له أهميّته، وتبعاته المختلفة على جميع المستويات، سواء الفكرية منها، أم تلك المرتبطة بالحياة المعيشية للإنسان.

والخطير، في ثقافة مثل هذه، تغييبُها لعنصر الجغرافيا والتاريخ في تكوين الإنسان، الذي يتأثّر بهما سلباً وإيجاباً. كما تسهم، بشكل كبير، في ركود الإنسان بين الخرافة والتقليد، وتمنع تواصله بشكل إيجابي مع محيطه الإنساني والكوني. وكلّما قرأ الإنسان القرآن يجد هذا الموضوع قد أخذ حيّزاً كبيراً من التصوّر القرآني، وانعكاساته على كلّ جوانب الحياة. لكن كلّما قرأ تفسيراً، أو تصفّح كتاباً، يجد نفسه أمام إشكاليّة حقيقيّة تجعله يتساءل في كلّ مرة: ماذا يقصد القرآن بفكرة الآباء: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزّخرف: 23]؟. وهل النهي عن اتباع الآباء مقتصر فحسب على مظاهر الشرك والوثنية بمفهومها التقليدي، أم الأمر يتجاوز كلّ ذلك؟ ولماذا تظلّ التفاسير القرآنية تتعامل بشكل احتكاري مع عملية التفسير، ولا تتجاوز ذلك إلى الفهم العميق لأطروحات القرآن من الوجهة الإنسانية، التي تضع في اعتبارها ما يحقّق للإنسان كرامته، سواء وافق القواعد أم لم يوافق؟ كلّ هذه الأسئلة، وغيرها كثير، تدفع بالباحث إلى استقصاء الأمر وتتبّعه من أجل اقتراح وجهة نظر القرآن الكريم من خلال منظور يبدأ من الإنسان، وينتهي إليه.

يظنّ الكثيرون أنّ الأبوّة في القرآن مفهوم مقابل للوالدين البيولوجيين[1]، وهذا ناتج عن ثقافة تفسيرية ترى أنّ ألفاظ القرآن

---

(1) انظر هذا التفريق عند سمير إبراهيم خليل حسن في مختلف كتاباته، على سبيل المثال: منهاج أبناء إبليس واحد، على الرابط الآتي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=181345

فيها ترادفات، ومجاز، واستعارات، وما هو مبثوث في قواميس اللغة. ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أنّ اللغة من اللغو، وهي الكلام العبثي الذي لا طائل منه. واللغو منهيّ عنه في القرآن: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]. فإخضاع القرآن الكريم لهذه المنظومة اللغوية تكون له انعكاسات كبيرة تضيع فيها المفاهيم، وتحضر فيها المصطلحات، وأعراف الناس.

إذاً، الأبوة مفهوم لا يقابل الولادة؛ بل الأب هو كلّ من لقنك منهجاً، فيصبح أباك، سواء أكان والدك البيولوجي أم لم يكن؛ ولهذا كان إبراهيم عليه السلام أباً لنا من حيث توريثنا منهج الحنيفية، التي تحنف وتميل مع الدليل الموضوعي، فكلّما تبيّن له الحقّ حنف إليه، وهو ليس أباً بيولوجياً: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحجّ: 78].

فالأبوة في القرآن إرث لمنهج؛ لهذا لم يكن النبي محمد ﷺ أباً لأحد: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: 40]، فلا أحد يمكنه أن يتحرّك داخل المجتمع، رافعاً شعار أبوّة محمد؛ فمحمد ﷺ متّبع لملة إبراهيم، وهو ابن له؛ أي: تشرّب منهجه الحنيفي. فالبنوة، أيضاً اتباع منهج أب. وحركة الرجال؛ أي: من تقدّموا داخل مجتمعاتهم، في مقابل النساء اللواتي تأخّرت حركتهن، لابُدَّ من أن تراعي هذا الشرط، وتبعد نفسها عن التحدّث باسم أبوّة أحد ينفي القرآن الكريم أبوّته: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: 40].

إنّ ثقافة التقليد، أو موضوع الآبائية -كما طرحها القرآن الكريم، أو كما يسميها البعض أمةَ الآباء الوثنية[1]- ليست محصورة في مظاهر الوثنية الساذجة، كما عرفتها المجتمعات الغابرة، ولا في فترة من الزمن، أو مكان محدود جغرافياً. وإنّما هو فكر يربو وينمو في أيّ وقت أو زمان، وتظهر في أيّ مستوى من مستويات الحياة الإنسانية في الفكر، والقيم، والسياسة، والاجتماع، إذا كانت كلّ هذه المستويات تعتمد في أصولها على مخلّفات الماضي، وتعيش على أمل استرجاعه من خلال منظومة فكرية مقدّسة لا يجرؤ أحد على ملامستها، أو الحديث عنها نقداً أو مراجعةً.

فما أهم مظاهرها؟

- تعطيل ملكة العقل والفكر:

إنّ طبيعة هذه الجدلية، التي نحن بصدد معالجتها، طبيعة قاتلة من شأنها أن تقتل في النفس الإنسانية كلَّ أملٍ بالتواصل الحضاري، وتستبدل هذه المعطيات الإبداعية والمعرفية بآراء الرجال، ومذاهب الآباء، ليصبح الإنسان، في ظل هذا النسق الفكري، إنساناً عاجزاً لا خيرَ فيه، رهينةً للتبعية والذل: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النّحل: 76].

(1) حسن، سمير إبراهيم خليل، أنباء القرآن، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011م، ص94.

فهذا المثال يجسّد واقعنا الديني المعاصر بشكل جليّ، وليس ببعيد عمّا تحدّثت عنه الآيات. فالتقليد ما زال ينخر جسم الفكر الديني بكلّ تجلياته، فقد أصبح هذا الفكر الديني، في الكثير من الأحيان، مجرّد محاولاتٍ لاسترجاع الماضي، وإسقاطه على واقع جديد أفرزته ثورة معلوماتية هائلة، وتواصل تكنولوجي منقطع النظير. هذا الحنين هو ما يمنع التواصل مع معطيات الواقع الجديد؛ واقع العولمة الجامحة، الذي لا يمكن أن يصمد أمام تياره إلا من شمَّر عن ساعد الجد، وانخرط، بشكلٍ إيجابي، في بناء المنظومة الإنسانية، بعيداً عن براثن التقليد، وذلّ التبعية. والقرآن الكريم، من خلال عطاءاته الإنسانية، كان يقدّم لنا الوثنية نموذجاً يكشف خطورة التقليد، واقتفاء آثار الآباء بلا برهان، أو دليل، فإيراده، في هذه القصص القرآنية، هدفه تنبيه الذهن إلى أخذ العبرة، وقياس الحال على الحال، لكن الدراسات المرتبطة بهذا الكتاب، والتي احتكرت حقّ تفسيره، حصرت القرآن الكريم في النهي عن تقليد الآباء في عبادتهم الأوثان وكفى، ولم تتجاوز، في تعاملها، النظرة الشمولية لخطورة هذا الموضوع، الذي ما زالت آثاره تلقي بظلالها على مجتمعاتنا، وعلى مختلف المستويات، وذلك لأنّ التقليد في شموليته إماتةٌ للعقول، وقضاء على عناصر الحياة فيها؛ فبِه يظلّ الإنسان رهينةً للتبعية، وبه ينغلق عن الانفتاح على الآخر، بما يمثّله من هويّة مستقلة، لها ما لها، وعليها ما عليها.

- **قصور الإنتاجية المعرفية:**

ونقصد بذلك أنّه إذا غاب جانب الإبداع والمشاركة الفعالة،

كما أشرنا سابقاً، حضرت، بكلّ قوة، مظاهر التخلّف بكلّ مستوياته، وإذا ساد التخلّف الاجتماعي سقط الإنسان شعوباً وقبائل في براثن التبعية. وإذا سقط في التبعية، كانت نهايته الحتمية الموت البطيء، الذي سينحدر من خلاله في سلَّم الحضارة إلى هوة الذل والمسكنة.

- الترفع على النقد والمساءلة:

وهذه سمة ملتصقة بثقافة الشيخ والمريد، ولا يمكنها أن تحيا إلا من خلال منظومة مقدّسة تحيط بها نفسها، وترى أن مجرّد القرب منها أمر غير مقبول. وهذا أمر ظاهر للعيان للمتتبع لكلّ الثقافات المحتكرة للحرية، والداعية إلى التقديس، وتبجيل الذات. وما الفكر الديني إلا جزءٌ أصيلٌ داخل هذه المعادلة، يرتفع بنفسه عن حدود البشرية، ويقيم لنفسه سياجاً من القدسية المانعة من إدراك مراميه، بله مساءلته، ونقده.

3- المنهج بين الغياب والثبات:

لو تأمّلنا جيداً في الفكر الديني المعاصر، سواء في المغرب أم في المشرق، نجده يعاني من أزمة منهج، ونقصد بالمنهج الخطوات والآليات الأساسية، التي من شأنها أن توصل إلى نتائج محدودة في مقاربة النص الديني. ومع أنّ الكثيرين في العالم العربي حاولوا، بطريقة أو بأخرى، تجاوز هذه الأزمة، وبحثوا لهم عن قواعد وآليات يستطيعون، من خلالها، أن يحصلوا على نتائج تمكّنهم من مواكبة الفكر الديني لباقي الأفكار، ظلّ الفكر

الديني في المغرب حبيس رؤية تقليدية بفعل السياسة الرسمية للبلاد، التي عدّت الشأن الديني خادماً للحقل السياسي، لا يمكن أن يخرج عن أسوار السياسة إلى آفاق النقد، والتراكم المعرفي.

ولعلّ المقاربات الدينية في المغرب تخضع لمجموعة من العناصر تحكمها مجموعة من التيارات، فالمطالبون بالإصلاح دائماً، أو غالباً، ينتمون إلى تيارات علمانية ترى في الوجود الديني عبئاً ثقيلاً على التنمية المنشودة، وهو ما ترك الساحة فارغة من أيّ بوادر إصلاحية تستهدف البنيات المؤسسة للفكر الديني، وترى الأزمة بعين ناقدة لا بعين استئصالية. وحتى بوجود فئات قليلة ومحصورة في الزمان والمكان، يظل سؤال المنهج حاضراً في قضية الإصلاح الديني بين تيارات مختلفة. فهناك من يعمل بطريقة انتقائيّة بتيّارٍ يمثّله ما يمكن أن نقول عنهم إنهم قرآنيّون في المغرب، في غياب تام للمنهج، وهناك من يعمل بطريقة توفيقية، وأحياناً تلفيقية تكسوها مسحة فلسفية تعبّر عن رأي أصحابها، أو تتعامل في خطابها مع ما يسمّى النخبة، وكأنّ الدين لهم لا لغيرهم.

نعود إلى سؤالنا: المنهج ثابت أم متغيّر؟

يبقى سؤال التغيّر والثبات في المنهج أحد الأمور المستعصية، التي دونها ستبقى الأزمة مطروحة، ما لم نتوقف وقفاتٍ مع ما يمكن أن يؤول إليه أمر في حجم ما نحن بصدده. فالقضية ليست بالسهولة التي يمكن أن يمرّ عليها الباحث أو

الناقد، دون أن تستوقفه النتائج التي يرمي إليها سؤال في هذا العمق الفكري.

إنّ أيّ منهج، كيفما كان منطلقه الفكري، يكون هدفه محاولة ضبط الأمور، كي تصير منضبطة بقواعد وآليات معينة، بمعنى أن تكون غير متناقضة أو متباينة مع منطقها، أو مع غيرها. وإلى هذا الحد، إنّ المنهج ضروريّ في ضبط الأمور، شرط أن لا يتحول المنهج، أيضاً، إلى فضاء للتعتيم، أو فضاء لخلق أجواء من التوتّر الفكري. فالمنهج نتيجة منطقية لقراءات متعدّدة يتداخل فيها العامل النفسي بالتاريخي، والاجتماعي، والسياسي، والثقافي، وغير ذلك. فإذا كانت عملية القراءة عمليّة متغيّرة بالضرورة بتغيّر الزمان والمكان، فإنّ ما ينتج عنها من منهج سيكون بالضرورة متغيراً. وهذا هو التسلسل المنطقي لسؤال الثبات، أو التغير في المنهج.

وبوصولنا إلى هذه النتيجة المنطقية- حسب رؤيتنا بطبيعة الحال لها، فوصف المنهج بالثبات، وهو نتيجة منطقية لقراءة، أو قراءات متعددة، فيه الكثير من التجاوز لما أسميناه مقدمات منطقية. والحقيقة أن مثل هذا الكلام، الذي يحاول أن ينأى بالإنسان عن أن يكون حاضراً في العملية التفسيرية، تحت مسمى المنهج، لا مسوّغ منطقياً أو عقلياً له أيضاً؛ إذ إنّ صانع المنهج لا بدّ من أن يصطبغ فكره ونضجه بلون نفسيّته، ومجتمعه، وثقافته، مهما حاول أن ينأى بنفسه بعيداً عن هذا أو ذاك؛ إذ الفكر، الذي أنتج هذا المنهج، وعصر أعصابه، لا بدّ له من أن

يتكلم بلغة هذه النفسية، وإلا فالضرورات العقلية المنطقية هي مفاهيم مجرّدة، لا بدّ من أن تمرّ بقناة الإنسان لتأخذ شكلها النسبي والطبيعي.

والخطير في الأمر أن يتحوّل الإنسان، تحت الضرورات المنطقية والعقلية، إلى أن يجعل القرآن ينطق وحده، مبعداً تدخّله المباشر في العملية التفسيرية، فهل القرآن يتكلّم دون أن نتكلّم؟ وكيف يتكلم دون أن نباشره، من خلال جدليّة تفاعلية كيفما كان اتجاهها نحوه؟ وهل المنهج، الذي هو عبارة عن أدوات معرفيّة، قادر على إنطاق القرآن، دون أن نكون طرفاً في الموضوع بنفسيّتنا، وتاريخنا، وثقافتنا؟.

هذا جزء من أزمة فكرية عميقة في الفكر الديني عموماً، وهي من أسّست للكهنوت الديني، حين كانت تقول المؤسسة الدينية: الله يقول، والرسول يقول، وتنأى بنفسها مبتعدةً عن الاتهام بدعوى المنهج، أو الأصول، أو الضوابط، فكانت بوادر الأزمة، التي امتدّت آثارها إلى عالمنا المعاصر، ظاهرة للعيان، وتشكّلت، أيضاً، ملامح قراءة مستوعبة للنص، لا تجعل من القرآن الكريم فضاء يدخله كلّ إنسان وفق سقفه المعرفي، ووفق درجات استيعابه.

وهنا، أحبّ أن أقول: إنّ العلاقة مع القرآن -حسب تصوري لها- لن تتأسس من خلال تيار، أو من خلال منهج بذاته مع ضرورة ذلك. وإنّما العلاقة مع القرآن هي علاقة كلّ فرد منّا في جدليّته مع هذا الكتاب، أخذاً وعطاءً وإيماناً واطمئناناً. فالحقّ لن يعرف إلا من خلال التجربة الواقعية لكلّ منّا في تعاطيه مع عمق

هذا الكتاب. ولن تتحوّل اجتهادات الآخرين، أو مقارباتهم باسم القرآن، إلى حقائق وجودية ونفسية يتمّ تأطيرنا من خلالها.

4- الخطاب الديني وموت الإنسان:

كانت الضربة الأولى للشعب المغربي قاصمةً، حينما انتشر نموذجٌ للفكر الديني فيه بوادر نزعة أصولية متطرفة يقودها أقطاب تأثّروا بالمدرسة السلفية، أو الوهابية، إن صح التعبير، امتدّت لتضرب في عمق مدينة الدار البيضاء، في أحداث (16 أيار/ مايو 2003م). تواصلت الرحلة، ولم تقف عند هذا الحد. والنظام الرسمي الديني لا يجرؤ، في الكثير من الأحيان، على ملامسة الجرح، والقول بجرأة لكلّ إنسان مغربيّ: إنّ قضية الإرهاب ليست قضية أشخاص ذوي نزعة متطرفة؛ بل هو بنية وأصول وقواعد وجذور تاريخية، من شأن كلّ مَن يقتنع بها أن يصبح معولَ هدمٍ لكلّ قيمة جميلة في النفس، أو الكون، أو الحياة.

كانت كلّ المقاربات الإصلاحية لا تقف عند حدّ المعالجة؛ بل تستدعي التاريخ، وتؤكّد، مرةً أخرى، خصوصية المغرب الدينية المتمثّلة في الثالوث (المالكي، الأشعري، الجنيدي)، دون أن تستشعر، أو تتساءل: كيف يمكن أن يتحوّل الشخص إلى قنبلة موقوتة قابلة للانفجار في أيّ وقت، وقابلة للبرمجة والتحكّم؟!. إنّها ببساطة أزمة البنيات المؤسسية للفكر الديني.

وفي هذا السياق، لا بدّ لنا، ونحن نتحدث عن الصراع العالمي، من أن نستحضر قضية محورية أسست لهذه الفكرة، وأسهمت في بنائها. إنّها قضية التوحيد بين الفكر والدين، كما

كان يسمّيها نصر حامد أبو زيد[1]، القضية التي يمكنها أن تنسف كلّ جهود البشرية وتراكماتها عبر مختلف الحقب التاريخية، كما تستطيع أن تقضي، بشكل نهائيّ، على أمل التواصل الحضاري مع الآخر؛ إنّها قضية محورية في أيّ دين، يتناسى فيها المرء، عن عمد أو غير عمد، أنّ أيّ رؤية للدين ليست سوى ثمرة تفاعل الإنسان معه، وأنّ أيّ رؤية للدين، مهما اعتقد الناس بصحّته، هي رؤية إنسانية نسبية في أبعادها ومراميها، ومحدودة بسقفها المعرفي، وبدرجة تأثرها بالعوامل المختلفة من زمان ومكان وثقافة. وللأسف الشديد، الخطاب الديني، أياً كان انتماؤه في العالم المعاصر، ما زال لم يستوعب هذه الفكرة بالشكل السليم، وما زال الارتفاع بالنسبية البشرية إلى أقصى درجات القدسيّة واضحاً عبر إلغاء كلّ الشروط المعرفية المنتجة للفكر، والادعاء الوثوقي بالوصول إلى القصد والمراد الإلهي. هذه الوثوقية، وذاك الادعاء الممتدّ في كلّ الأنساق الدينية، هو المولد الحقيقي لفكرة التسلط باسم الدين. وهي الفكرة الأساسية، التي تنطلق منها فكرة الصراع والصدام، حين يتحوّل الفهم البشري النسبي إلى معرفة المراد والمشيئة الإلهية، فيصبح، حينها، الإنسان، تحت مسمّى الدين، أو فهم الدين، أو تطبيق الشريعة، معولَ هدمٍ لقيم الدين، التي لا يمكنها أن تكون إلا قيم الحياة بكلّ معانيها؛ فتموت بذلك الحضارة، وينعدم التعايش، وتفنى قيم المحبة والتعاون.

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، 1994م، ص78.

والخطاب الديني المعاصر لم يستطع، في الكثير من الأحيان، أن يخرج عن هذه الفكرة، حينما يَعدُّ نفسه امتداداً طبيعياً لفكر السلف عبر أصوله، وعلومه، وقواعده.

وهذا يسهم، بشكل أو بآخر، في تمركز الإنسان حول ذاته، والانغلاق في رؤية هذه الذات الضيقة، وقياس الآخر بناء عليها، ما يؤدي، بالبداهة، إلى تأجيج نار الصراع الديني المحرقة لكلّ القيم، والمنكرة للآخر، والمصادرة لحقِّهِ في التفكير.

هذا التحيّز يكون نابعاً من عدد من الأسباب، أهمّها:

- **عوامل نفسية**: تتمثل في كون الإنسان ابن بيئته، وتاريخه، وواقعه، وكلّ هذه المكونات تشكّل نفسيّته، وعلى ضوء هذه النفسية يصطبغ فكره، وقد يصبح التحيّز ظاهرة جماعية تتجاوز الفرد، عندما يصير تحيّزاً مؤسساتياً تسهر عليه مؤسسات، ومعاهد، وطوائف تتبنّى فكراً متحيزاً إلى فئة، أو مذهب، أو فلسفة، ملغيةً بذلك الوجود المتميّز للهوية الأخرى.

- **تجزيء الدين**: وهي نظرة تغيّب النظرة الشمولية للفكر الديني، باعتباره نتاج مجموعة من العوامل، ما يؤثر سلباً في صدقية الفروض، والنظريات، والتفسيرات، التي يعطيها هذا الفكر الديني.

- **إيديولوجية الفكر الديني**: وذلك لأنّ الفكر، مهما كان انتماؤه، أو انتسابه، هو إفراز لواقع متأثّر به. ونزع الإيديولوجيا على الفكر الديني أمرٌ يكذّبه الواقع التاريخي.

5- الخطاب الديني والعولمة:

يتحدّث الكلّ عن العولمة، وشبح تأثيراتها الخطيرة على كلّ المستويات الإنسانية. ولعلّ الثورة العلمية والتكنولوجيّة المتسارعة في عالم اليوم أسهمت في كشف الفوارق بين العالمين الفقير والغني، وأصبحت تشكّل خطراً حقيقياً على البنيات المؤسسة للأفكار، سواء كانت هذه الأفكار اقتصادية، أم اجتماعية، أم دينية.

إن الدين، عموماً، بات مُهدَّداً، في ظلّ واقع العولمة الكاسر. ولم يعد في استطاعة البنيات، ولا الحواجز، إيقاف هذه العجلة المترامية الأطراف. ويزداد هذا الأمر خطورة إذا ما نظرنا إلى واقع الخطاب المنتج من هذه الأنساق الدينية. فعالم اليوم يتكلّم لغةً واحدة هي لغة الجودة والمصلحة، فما سينفع الناس سيمكث في الأرض، وستدافع عنه الإنسانية بكلّ ما أوتِيَت من قوّة. أمّا الزبد والتمسك بالسراب، تحت أيّ مسمّى، فسيذهب جفاءً، ولن يجد له مأوى، أو مكاناً، في ظلّ عولمة لا تستسيغ إلا الجيد، أو الأجود. وواقع الدين والفكر الديني عموماً لا يسمح بمشاركة فعالة في مسلسل العولمة، والاستفادة من إيجابياتها، والمساهمة في تصحيح مسارها، إن وجدت هناك سلبيات. وهذا أمر خطير إذا تمّ إغفاله وتجاهله؛ فلا بقاء في هذه الأرض إلا للأصلح، والأصلح هو ما ينفع الإنسانية في تعارفها وتعايشها باختلاف مكوّناتها العرقية، والدينية، والعصبية. أمّا غير ذلك، فمآله البوار والخسران.

6- الإصلاح تضييق أم توسيع في المجال الديني؟

إنّ الإصلاح الحقيقي للحقل الديني في المغرب لن يُؤتِي أُكله ما دامت الأصول، والمنطلقات، والقواعد ثابتة لا تخضع لمنطق النقد والتجديد، وما دام المجال الديني يُدار بعقلية سياسية أمنية. والمدخل الرئيس لمثل هذه القضايا يحتاج منّا إلى الكثير من التأمل، قبل أن نتجاذب حوله أطراف حديث طويل قد نتّفق حوله، وقد نختلف. ولعلّ أهمّ مدخل أن نقاربه مقاربة علمية ومعرفية، مهما كانت صعوبة اقتحام هذا المجال أو خطورته. فما الفتوى؟ أحلٌّ هي أم حكم؟

لمباشرة الجواب عن هذا السؤال الإشكالي، سنحاول وضع تعريف لها، كما هو متداول في ثقافتنا الدينية، ونرفقه بتصوّرنا للموضوع، فالفتوى -حسب بعض المشتغلين في الحقل الديني- تعني: «**الإخبار عن الحكم بغير وجه الإلزام**»[1]، وفي هذا التعريف، تمييز بين الفتوى والقضاء؛ إذ هذا الأخير ملزم، بينما الفتوى غير ملزمة. إذاً، الفتوى عبارة عن مرسوم ديني يتحدث فيه المفتي المتوافر على شروط مسبقة للنسق الديني، المتأثر به بأحكام من أجل مجابهة كلّ الأمور الطارئة على الساحة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية.

وإلى هنا، الفتوى ظلّت، وما زالت، منضبطةً بما سمي الحكم الشرعي (واجب، مندوب، حرام، مكروه، مباح) في

(1) اللقاني، إبراهيم، منار أصول الفتوى، تحقيق وتقديم عبد الله الهلالي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص231.

الحقل الأصولي، فكلّ تلك البيانات، التي تحاول إيجاد مسوّغات معيّنة لقضايا المجتمع، كانت لا تخرج، في الكثير من الأحيان، على نسق الحكم الشرعي، ضاربةً عرض الحائط بكلّ المعايير، والموازين، والمقاييس، في المعالجة الحقيقية لأزماتنا. فالعقل المتدين ما زال لا يعرف مقاربة الإشكاليات إلا داخل نسق مغلق متأثر بثقافة أحكام القيمة، وكأنّ حكم الله هو تلك القواعد المرتبطة بزمانها ومكانها، والخاضعة لثقافة العصر الناشئة فيه، مع أنّ حكم الله أكبر وأوسع من أن ينحصر في العقل الفقهي اللغوي، وبجزئيات متأثرة بحمولة ثقافية معينة: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50]. فحكم الله مرتبط بدراسة الواقع دراسة متأنية، وخاضعة لمعايير ومقاييس معينة تجعل مركزيّتها العلم بمكوّنات هذا الواقع، ومحركاته الأساسية. ويتجاوز منطق الجاهلية والجهل في الابتعاد عن سبيل العلم الحقيقي، المرتكن إلى دراسات صلبة نابعة من معرفة دقيقة، وغير منحصرة في ثقافة المنع والإباحة الفقهية؛ إذ الحكم تحكيم وحكمة، وليس ضرباً من العبث الفكري المنبثق عن ثقافة مستوعبة للصوت الإنساني والعلمي تحت ملصقات معينة.

ولمعرفة عمق هذا التجلي في الفتوى، نحاول أن نقتبس إشارات قرآنية تبتعد بنا قليلاً عن ضيق الأفق الأصولي في تعامله مع قضية الفتوى، وانحصاره في باب الحلال والحرام، دون فتح المجال على أفق أرحب وأوسع لبعض تجليات هذا المعطى، فالفتوى في القرآن طلب للحلّ، وليس حكماً بالنطق بالمنع، أو

الترخيص، ولا بدّ؛ لإيجاد الحلّ وتقديره تقديراً حسناً، من خطوات وقوانين معينة تحكم أيّ ظاهرة، أو تساؤل، فقول القرآن الكريم في شأن الملك ورؤيته: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: 43]، يبيّن أنّ الأمر متجاوز لحدود النطق بالحلال والحرام، أو ما يعرف بالحكم الشرعي في الثقافة الأصولية، ومتجاوزٌ لمنطق المفتي صاحب اليد الطولى في تقرير المصير، فمن سيفتي داخل هذا السياق هم ملأ فيهم كلّ مواصفات العبور إلى تأويل وإيجاد الحلّ لمشكلة اقتصادية ستتبيّن ملامحها فيما بعد، وليس نطقاً بما يستلزمه الوعي الجمعي لثقافة معينة يتحوّل فيها المفتي إلى ناطق باسم الله، وباسم السياسة، في إحكام القبضة على بني الإنسان. وكذلك فعلت امرأة ملكَتْ سبأ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النّمل: 32]، فهذه الفتوى هي طلب للخروج من مأزق عسكري خطير، يحتاج إلى دراسة الخصم وخططه الاستراتيجية، وإعداد فعليّ، وحالات تأهب قصوى، وليس إلى النطق بكلمتي المنع والجواز.

إن الفتوى تتجاوز، في حدودها، نظرية الأصول الشرعية إلى آفاق كبرى، حين تتحول إلى طلب الحل في قضايا معينة من باب المعرفة، لا من باب ثقافة الآباء، وما سطره الناس باسم العلم الشرعي في مقابل آخر غير شرعي، جعل الإنسان يتبوأ أسفل المنحدرات الإنسانية والحضارية. فبالعلم والمعرفة يمكننا

الخلاص من كلّ التبعيات الفكرية، والثقافية، والحضارية، عبر استجلاب الفتاوى والحلول من المتخصصين، وأصحاب الشأن في مختلف التخصصات العلمية. وما ابتعادنا عن هذا الطريق إلا سقوط في شرك الكهنوت الديني والسياسي الملازم لمسار التاريخ الإسلامي .

منذ فترات طويلة، كان الفقيه والمفتي يصدر مراسيمه وفتاواه لتكبيل الناس وعقولها، بدل تحرير العطاء والطاقات من أجل الإبداع الحضاري والإنساني.

ولو رجعنا إلى الثقافة الدينية الإسلامية، لوجدنا أنّ هناك تأثيراً حقيقياً بين ما هو إسلاميّ وما هو يهوديّ في مفهوم الفتوى، فحركة التثاقف، أو التأثير والتأثر، لم تتوقّف يوماً عن المسير في جدلية الإنسان والدين، وظلت مساهمة، بشكل أو بآخر، في رسم معالم هذه المسيرة الإنسانية. قلت هذا لأنّ الفكر اليهودي كان يصنع له فتاوى منبثقة من عقله المشبع بثقافة الحلال والحرام، والمستوعب للوحي المكتوب كما يسمّونه. ونظرة إلى التلمود بشقّيه تجد هذا المعطى بارزاً بشكل كبير في هذا المسار، فالمشنا عبارة عن مجموعة من القوانين، والقواعد السياسية والدينية، والأحكام الفقهية والمدنية، التي كتبها الفقهاء من أجل التذكير بما جاء في أسفار موسى الخمسة من الوصايا، لاسيما الخروج، واللاويين، والتثنية، والجمارا، وهي عبارة عن إضافات أضيفت من طرف المعلمين في عصر يهوذا، وقد حاول هؤلاء تجميع كلّ الروايات، التي استبعدها يهوذا من مشناه،

وأضافوا إليها ما استجد من أمور وأحكام فقهية، وكوَّنوا ما سموه جمارا، أو الإضافات[1]، فهذا المسار الفقهي اليهودي كان متأثراً بسياسة الفتوى في شقها الحكمي الحدودي المرتبط بالمنع والجواز، وانتقلت العدوى إلى خارج النسق اليهودي، ليحتضنها العقل المسلم، ومن يفتي باسم الله، ويوقِّع عنه أحكامه، في أخطر خطوة يتحول فيها الإنسان بكل مظاهر ضعفه، إلى ناطق باسم الله، ووكيل على الناس.

كلّ هذا سيجرّنا إلى الحديث، أيضاً، عن قضية أخرى لها أهميتها في هذا الصدد، وهي المتعلقة بمفهوم الفقه كما تداولته كتب التراث.

فما هو يا ترى مفهوم الفقه؟

ظلّ الفقه، في العرف الثقافي الديني، يعني **«العلم بالأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية»**[2]، وظلّ الفقيه، ومعه المؤسسة الفقهية بكلّ تجلياتها، يحتكر العلم بما يسميه الأحكام الشرعية، دون اعتبار لمعايير الزمان، والمكان، والتخصصات. فالفقيه يفهم في الطب، ويفهم في الفيزياء وكلّ شيء، بما يضمن له هذا التعريف المنحرف. وأعتقد أنّ هذا المفهوم الخاطئ هو الأصل في تسلط المؤسسة الفقهية، واحتكارها لعملية فهم الدين، وفق منظورها المتأثر بالكهنوت اليهودي المتعصب، بدعوى العلم

(1) انظر المزيد عند: إيبش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدس، ص28.

(2) اللقاني، إبراهيم، مرجع سابق، ص173.

والفقه وغيرها من الترهات غير المؤسسة على منطق العلم، وإن أرادت أن تنتسب إليه.

فالفقيه -حسب رؤيتنا له- هو كلّ عالم بتخصّصه، وبأدواته العلمية، ولا يحقّ لأيّ رجل دين أن يبسط سلطانه تحت مسمّى الفقه، أو غيره، على ما لا تدركه أدواته العلمية المرتبطة أساساً بعقلية كانت متأثرة بمحيطها الثقافي المنبني، أساساً، على فكرة الأحكام. وهو منطق يهوديّ قديم أَسَّسَ له الكهنوت اليهودي بتشريعات الواجب والحرام من خلال أسفار كتبهم المختلفة، وإن كانت المسيحية، بملكوتها الروحاني، قد افتتحت نظاماً دينيّاً جديداً؛ إذ الشريعة التوراتية لم تعد سارية المفعول بحلول العهد الجديد، وإنما ستأخذ مساراً آخر مغايراً ومختلفاً عن سابقاتها لاسيما في العصر الموسوي. وهو قول يسوع المشهور: «أريد رحمة لا ذبيحة» (متى 9: 13). و هذا كلام يحمل دلالات خطيرة تستهدف المساس بمؤسسة الكهنوت، التي ظلّت قائمة على مرّ العصور في الذهنية التوراتية، كما أنّه رسالة واضحة لتقويض وإبطال طقس القربان التوراتي، والفقه الكهنوتي المهووس بعقلية الأحكام، كما هو مفهومها التقليدي.

والخطير في الأمر أنّ الثقافة الإسلامية تبنّت المفهوم اليهودي للفقه، وضَيَّقَتْ من مفهومه الشمولي، لتحصره في فئة أنتجت، ولا زالت تنتج، الخلافات والصراعات، حتى تكاد لا تقرأ تفسيراً لآية، أو حكماً في قضية، إلا ويُصَدِّرُهَا فقيههم بجملة: «في المسألة أقوال». وهي بنية خطيرة تجعل من الدين أساساً

للخلاف، وتحتكر حقوق الآخرين بدعوى أحقّيتها في العلم بما تعدّه حقاً لها، وهي، في الحقيقة، ما تمارس إلا نوعاً من التسلّط باسم الدين، الذي تحدّثنا عنه في مقالات سابقة لنا. وهكذا، فالفقه مفهوم واسع يراعي التخصصات العلمية، دون القفز على عقول الناس تحت عناوين براقة، أو جذابة.

عود على بدء:

إنّ عملية الإصلاح الديني في المغرب لا يمكن أن تؤتي أكلها إذا استمرّ الإصلاح بعنوان سياسيّ؛ إذ الإصلاح هو البحث عما فسد من بنيات الفكر. وهذا لا يمكنه أن يتأتى إلا في ضوء قراءات نقدية جادة، وفسح المجال للبحث النقدي، وليس البحث، الذي يكرّس الواقع الفكري لما يسمّيه البعض الخصوصية المغربية، فالنقد لا يخالف الخصوصية؛ بل يزكيها، ويطورها؛ لتصبح خصوصية معرفية وعلمية، وليست بقايا من ماضٍ يمكن أن تنعكس على نموّ المجتمع الفكري، والثقافي.



قائمة المصادر والمراجع

- أبحاث إبراهيم بن نبي بعنوان: خطوات في تأسيس المنهج، في موقع معراج القلم، على الرابط الآتي:
http://www.mi3raj.net/vb/showthread.php?t=119
- ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، البداية والنهاية، دار الحديث، ط5، 1418هـ/ 1998م.
- أبو زيد، نصر حامد، النص، السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995م.
- إيبش، أحمد، التلمود كتاب اليهود المقدس، دار قتيبة، دمشق، 2006م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- حسن، سمير إبراهيم خليل:
  - أنباء القرآن، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011م.
  - في مختلف كتاباته. على سبيل المثال، منهاج أبناء إبليس واحد، على الرابط الآتي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=181345

- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، ط4، 1418هـ/ 1997م.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المنار، 1419هـ/ 1999م.
- اللقاني، إبراهيم، منار أصول الفتوى، تحقيق وتقديم عبد الله الهلالي، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- مسلم بشرح النووي.



من قضايا الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث

علي بن مبارك[1]

على سبيل التقديم:

اشتغلنا، في هذه الورقة العلمية، على التجربة الإيرانيّة، وذلك لعددٍ من الاعتبارات ؛ فهذه التجربة تثير عدداً من الاستفهامات، فعلى الرغم من كثرة البحوث والدّراسات، التي تناولت التجربة الإصلاحيّة الإيرانية[2]، فإنّنا نعتقد أنّ فرص البحث مازالت قائمة أمام تعدّد المداخل، وتنوّع المقاربات، وتغيّر المعطيات، وتثير

---

(1) باحث تونسي، يشتغل أستاذاً في المعهد العالي للغات التطبيقية والإعلامية، جامعة قرطاج - تونس.

(2) انظر، على سبيل المثال:

Abrahamian, Ervand, Iran Between two Revolution, Princeton: Princeton UN Pres1982.

مسألة علاقة الإصلاح الدّينيّ بالانتقال الديمقراطي في إيران، اليوم، عدداً من القضايا تتعلّق أساساً بمكانة الدّين والتديّن عند الإيراني، ومدى اقتناع الشعب الإيراني، اليوم، بما تحقّق من مكاسب في مجال الحريات، وحقوق الإنسان.

ولا نبالغ، إذا قلنا: إنّ المنظومة الفكرية والثقافية السائدة في إيران، منذ العصور القديمة، تقوم أساساً على الاعتقاد والتديّن، وتدعّم هذا البعد العقدي في بناء العقل الفارسي مع حكم الصفويّين، وانتشار الفكر الشيعي الإمامي في إيران، وأصبح الدّين، منذ ذلك العصر، العمود الفقري لكلّ متطلّبات الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعيّة. وعلى الرغم من ظهور الفكر الليبرالي، منذ القرن التاسع عشر في إيران، وتبنّيه مشروعاً إصلاحياً، فإنّه لم يستطع التحرّر من الفكر الدّينيّ؛ بل اعتمدَ رجالَ الدّين لنشر فكره الإصلاحي، ولنا في تجربة الثورة المشروطة خير مثال على ذلك، فقد كانت حركة ليبرالية استوعبت علماء دين[1]، وجعلتهم في صدارة العمل التغييريّ الدّيمقراطي، فتبنّوا مشروع انتقال ديمقراطيّ شعاره (تقييد صلاحيّات الملك بالدستور)، وتوفير حدّ أدنى من الحريات السياسيّة.

أوّلاً- الثورة الدستورية ودور علماء الدين في نجاحها:

كشفت الثورة الدستورية في إيران أهميّة المسألة الدّينية،

---

(1) يمكن أن نذكر: هادي نجم آبادي، ومحمد الطباطبائي، وعبد الله البهبهاني، ومحمد حسين النائيني.

وضرورة إسهام علماء الدّين في أيّ مشروع إصلاحي يهدف إلى تحقيق الانتقال الديمقراطي، وترسيخ حقوق الإنسان بكلّ تفريعاتها السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية. لقد اتّفق أغلب التيارات الفكرية السّائدة في ذلك العصر على محورية الدّين في كلّ تغيير سياسيّ؛ إذ لا يمكن الحديث عن تغيير سياسيّ أو ثقافيّ، دون مراعاة الضمير الدّيني، والمكتسبات العقديّة. و«الواضح أنّ عامل الدّين، في التاريخ الإيرانيّ القديم والحديث، شكّل مرتكزاً أساسيّاً تمحورت حوله مجمل التطوّرات والأحداث، التي عصفت بالبلاد»[1]، فالشعب الإيرانيّ شعب متديّن، يعشق المقدّس، ويبحث عنه دون كلل منذ الحضارات القديمة؛ ولذلك كانت إيران فضاء جغرافيّاً خصباً لانتشار الفكر الدّينيّ في تعدّده وتنوّعه. وكشفت الثورة المشروطة عن تباين خطير في وجهات نظر علماء الدّين، فبعضهم حذّروا من التغيير، وعدّوا القرآن الدستور الأوحد للمسلمين، واكتفى آخرون بالصمت والانتظار، وساند مجموعة منهم الثورة، ورأوا أنّ الدّين ليس مجرّد أحكام فقهية اقتضتها النوازل؛ بل هو منظومة قيم كونية، ومقاصد سامية لا بدّ من تحقيقها، مهما اختلفت الأطر الزّمانيّة والمكانيّة. وإذا كان الدستور سيحقّق مقصد العدل، ويحدّ من مفاسد الظلم والاستبداد، فهو لا يتناقض مع الشّرع؛ بل هو

---

(1) كريّم، علي عبد الله، دستور الجمهوريّة الإسلاميّة: قراءة في عناصر التجديد والحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، ص13.

وجه من وجوهه، ومسلك من مسالكه، وأثارت الثورة الدستوريّة أسئلة خطيرة تتعلّق بعلاقة الإصلاح الدّينيّ بالانتقال الديمقراطي، ومن أهمّ هذه الأسئلة: «هل استطاع الدستور الإيراني أن يحسن الجمع ما بين الماضي والحاضر، ودمج المخزون العقائدي الفكري في سياق مقتضيات الحداثة الواقعية؟»[1]، و«ما المقاربات العملية المباشرة المساعدة على تقديم الترجمة الفعلية للموروثات الدّينيّة في قوالب حداثويّة؟ وإلى أيّ مدى استطاعت أن تساعد على توافر مقتضيات النجاح والاستمرار، وشروط المقبولية العملية لدى الأوساط الشعبية؟»[2].

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها ممّا سنطرح في متن العمل، من خلال عرض موجز لأهمّ إسهامات علماء الدّين الإيرانيين في توجيه المشهد السياسي، ودعم حركة (الدسترة) في العالم الإسلامي، وقبل أن نتعرّض إلى ثلّة من علماء الدّين ممّن شاركوا في بلورة مشروع الدستور الإيرانيّ، نرى أنّ من الضروريّ الحديث عن مجهود جمال الدّين الأفغاني في هذا المجال؛ إذ تحدّث، دون كلل، عن ضرورة إرساء دساتير تحمي حقوق الناس، وتحافظ على حرّياتهم الأساسية[3]. وفي هذا السياق،

(1) المرجع نفسه، ص20.
(2) المرجع نفسه، ص20.
(3) للتعمّق في منهج الأفغاني الإصلاحي. انظر: الإيسيسكو، جمال الدين الافغاني: عطاؤه الفكري ومنهجه الإصلاحي، منشورات الإيسيسكو، 2009م.

يندرج اتصال جمال الدّين الأفغانيّ بالشاه ناصر الدّين[1]؛ إذ اقترح عليه «مسودّة دستور يجعل، من خلالها، إيران دولة دستوريّة، ولكنّه رفضها»[2]. وتؤكّد هذه المبادرة ريادة علماء الدّين في مجال الإصلاح الدستوريّ، ولكنّ تاريخ الفكر الإصلاحي العربي أهمل هذه الحقيقة، وهمّشها.

ويُعدُّ ميرزا محمد حسين النائيني (ت 1944م) «واحداً من مؤيّدي الحركة الدستوريّة، التي اصطلح البعض على تسميتها بالمشروطة، في إيران»[3]؛ بل كان منظّر هذه الحركة، وأبرز قادتها، ولئن نشأ النائيني في عائلة محافظة اضطلعت بمشيخة الإسلام لعددٍ من الأجيال، فإنّه كان رائد مكافحة الاستبداد، والتوريث السياسي، وصاحب فكر تجديديّ ينزع إلى التحرّر والاعتدال.

ويعدُّ النائيني أحد كبار علماء الدّين، ومراجع التقليد في عصره؛ إذ استفاد من أستاذه الميرزا الشيرازي (ت 1314هـ/ 1894م)، صاحب فتوى تحريم التبغ الشهيرة، واستطاع، من

(1) ناصر الدين القاجاري: ولد سنة 1831م، وتوفي سنة 1896م. كان من الأسرة القاجارية، امتدّت فترة حكمه ما يقارب الخمسين عاماً من 17 أيلول/ سبتمبر 1848م حتى اغتياله في 1 أيار/ مايو 1896م.

(2) مجذوب، طلال، إيران من الثورة الدستورية حتّى الثورة الإسلاميّة 1906-1979م، دار ابن رشد، بيروت، 1980م، ص61.

(3) الحائري، عبد الهادي، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، تعريب: محمد حسين حكمت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012م، ص9.

خلال صحبته وملازمته، أن يتعرّف إلى أفكار جمال الدّين الأفغاني الإصلاحيّة، وصراعه مع ناصر الدين شاه، حاكم إيران، في ذلك الوقت؛ «إذ تنقل لنا وثائق تلك الفترة رسائل عدّة كان الأسدآبادي (الأفغاني) قد كتبها إلى الشيرازي يدعوه فيها إلى القيام ضدّ الدكتاتوريّة القاجاريّة»[1]. وبعد وفاة الشيرازي سنة (1312هـ/ 1894م)، التحق النائينيّ بالنّجف، وأصبح من تلاميذ الآخوند زعيم الثورة الدستوريّة في إيران. وأكّد هذا المفكر الإصلاحيّ أنّ مرحلة الغيبة الكبرى (الانتظار) لا تمنع من الإصلاح، وبلورة مشاريع إصلاحيّة بناء على قاعدة «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع». وعلى هذا الأساس أفتى النائيني بشرعية وجود البرلمان، وشرعيّة الفصل بين السلطات.

ولا نبالغ إذا اعتبرنا النائيني أباً للإصلاح الديني/ السياسي في إيران. وقد نظر النائيني إلى التاريخ الإسلاميّ من خلال ثنائيّة العدل والجور؛ إذ ازدهر المسلمون، حينما جعلوا العدل أساس عمرانهم، وتخلّفوا عندما استبدلوا العدل بالظلم والاستبداد. وتطلّب هذا الضرب من الإصلاح الدستوري فهماً جديداً للنصوص. وفي هذا السياق التجديديّ يتنزّل كتابه (**تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**)، الذي صدر، أوّل مرّة، سنة (1909م)، و«لقي استقبالاً حاراً من المتخصّصين الإيرانيين، لاسيما أنصار الحرية منهم، وصار الكتاب الوحيد من نوعه، الذي ظلّ، إلى الآن، متداولاً يرجع إليه القرّاء، ويستفيدون منه. كما أصبح يشار إليه،

---

(1) المرجع نفسه، ص15.

باعتباره مصدراً مهمّاً وغنيّاً للبحث في قضية التوفيق بين فكرة الدولة الدستوريّة والدولة الإسلاميّة»[1]. ولم يكن النائيني وحده في هذا الحراك الإصلاحيّ؛ إذ شاركه الحلم ثلّة من رجال الدّين، مثل الشيخ الآخوند الخراساني، والمازندراني، والطباطبائي، والبهبهاني. وعمل كلّ واحد منهم على دفع الإصلاح الدينيّ، وتقييد سلطة الملك بدستور يتّفق حوله الجميع. وفي المقابل، عارض بعض رجال الدّين كلّ إصلاح، ولنا أن نذكر محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (ت 1337هـ/ 1919م)، والشيخ فضل اللّه النوري (ت 1327هـ/ 1907م). ولعلّ السؤال الذي يطرح في هذا السياق: لماذا يتحمّس نخبة من علماء الدّين للإصلاح السياسيّ، ويتحفّظ آخرون، فينتقدونه، ويرفضونه، ويعرقلونه؟

ثانياً- تجارب الإصلاح قبل قيام الثورة الإسلامية الإيرانيّة:

من الصّعب، في هذا الحيّز البحثيّ الضيّق، أن نتحدّث بتعمّق عن مختلف التجارب الإصلاحيّة الدّينيّة المعاصرة في إيران؛ فتاريخ الإصلاح الديني ليس تاريخ أفراد، ولا يمكن حصره في نخب دون أخرى، فهو تاريخ معقّد تخترقه الذّاكرات، ويسهم عدد من العوامل في بلورته، ورسم مسالكه الكبرى. ويمكن التمييز، منهجيّاً، بين ثلاث مراحل كبرى عرفها الفكر الإصلاحي الإيراني في العصر الحديث:

(1) المرجع نفسه، ص106.

1- مرحلة الثورة الدستوريّة وتداعياتها:

بدأت هذه المرحلة مع الثورة الدستوريّة في إيران (1906م)، وما سبقتها من أحداث جمعت بين رجال الدّين والمثقّفين العلمانيين[1]، في إطار ما عرف وقتها بأزمة التنباك سنة (1890م)؛ إذ قام شاه إيران، في ذلك العصر، ناصر الدين، بتقديم حقوق الاحتكار لشركة بريطانية (Imperial Tobacco Company) على سوق التنباك الإيراني لمدة (50) سنة، الأمر الذي أدّى إلى تذمّر كبير بين صفوف الشعب الإيراني، ولاسيما تجار السّوق الشعبي الإيراني (البازار)، وكذلك حلفاؤهم رجال الدين، الأمر الذي حدا بآية الله العظمى الشيرازي، الذي كان يعيش، في ذلك الوقت، في العراق، إلى إصدار فتوى بتحريم استعمال الدخان، وتمّت مقاطعة كاملة للدخان من قبل الشعب الإيراني بكلّ أطيافه، الأمر الذي أدى إلى تراجع الشاه، وإلغاء الاحتكار البريطاني للتبغ.

وانقسم رجال الدّين، في هذه الثورة الدستورية، إلى صنفين؛ صنف رافض لكلّ تغيير، وآخر مؤيّد للثورة متحمّس لها. وكان على رأس الرّافضين فضل الله نوري[2]، الذي حرّم وضع دستور جديد للبلاد بادّعاء أنّ مثل هذا الدستور سيأتي مكان الدستور الربّاني المتمثّل في القرآن الكريم. وعدّ ثورة الدستور، أو (الثورة المشروطة)، كما يسمّيها الإيرانيون، (1906-1908م)، منعرجاً

---

(1) نقصد بالعلمانيين غير علماء الدّين.

(2) وُلد فضل الله نوري سنة 1259هـ/ 1843م، وتوفي سنة 1327هـ/ 1909م. من كبار علماء الشيعة في عصره، كتب عدداً من المؤلفات.

إصلاحياً خطيراً في تاريخ إيران. واضطلع عدد من الصحف الفارسية بدور ريادي في التنظير للإصلاح الدينيّ، وضرورة التغيير السياسي والاجتماعي، بعد أن ألغت الحكومة رقابتها على الصّحف، وبلغت الحريات أعلى مستوى. ومن أهمّ هذه الصحف، التي أخذت مأخذاً إصلاحياً، نذكر: قانون، أختر، حبل المتين، ثريا، بروش، عروة الوثقى.

والجدير بالذكر أنّ الثورة الدستوريّة، وما صحبها من تحرّر على المستوى الإعلاميّ، أسهمت في تطوير لغة الصحافة، فأصبحت لغة سهلة يفهمها عامّة الشعب، بعد أن كانت لغة نخبويّة. وانتهت هذه الثورة بثورة مضادة تزعّمها الشّاه محمد علي القاجاري انتهت باغتيال أهمّ الشخصيات الإصلاحية من قبيل ميرزا نصر الله خان الأصفهاني المعروف بملك المتكلمين. وتواصل الحكم الديكتاتوري مع الشاه رضا البهلوي، ونجله من بعده الشاه محمد رضا البهلوي، بعد انقلابه على رئيس وزرائه محمد مصدق (ت 1967م) سنة (1953م).

وتميّزت هذه الفترة بهيمنة المشاريع الإصلاحية المدنيّة ذات المنزع الحداثيّ المتأثرة بالغرب، ويمكن التمييز، في هذه المرحلة، بين مجموعة من التيارات الإصلاحية[1]:

(1) تعمّق محمد شفيعي فر في دراسة هذه التيارات. انظر: فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، ترجمة محمد حسن زراقط، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007م، ص103-172.

• **التيار الإصلاحي الحداثي:**

يُعرف هذا التيار، أيضاً، بالتيار التنويري[1]. وقد صرّح هذا التيار بانبهاره بالغرب، ومنهجه العلماني في إدارة الدنيا والدّين، وهذا ما نلحظه من كلام حسن تقي زاده، أحد أعلام الثورة الدستوريّة: «إنّ تقدّم إيران والمجتمع الإيراني مرهون بتقليد الغرب، واتباعه في كلّ صغيرة وكبيرة... إنّي، بناء على تجاربي ومعرفتي السياسيّة والاجتماعية، أعلن أنّ الحلّ لمشكلات إيران هو في التوجّه إلى الغرب، واتخاذ مسلكه مسلكاً بعيداً»[2]. ويؤكّد هذا التيار على البعد الشخصي للدين، ويفصل بين الدين والواقع الاجتماعي والسياسي، فالدين، عندهم، عبادة فحسب[3]، ووجّه هذا التيّار نقداً لاذعاً للاستبداد السياسيّ المتمثّل في النّظام الملكي المطلق غير المشروط، ودعا روّاده إلى إصلاح دينيّ جذري في إطار ما عرف بالبروتستانتية الإسلاميّة. كما يرى هذا التيّار أسبقية الإصلاح الاجتماعي على الإصلاح السياسيّ؛ إذ لا بدّ من إصلاح المجتمع الإيراني من حيث عاداته، وتقاليده،

---

(1) (المتنورون) ترجمة للمصطلح الفارسي (روشنفكران)، ولا يوحي هذا المصطلح بمعنى إيجابي، كما هو حاله في اللغة العربيّة؛ بل يستعمل بغرض التهكّم والسّخرية.

(2) فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مصدر سابق، ص117.

(3) جعفريان، رسول، مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1990م، ص15-16.

ومؤسّساته[1]. ومن رموز هذا التيار ميرزا فتح علي أخوند زاده، الذي كان يعتقد أنّ الإصلاح لا يكون بالدّين وفي إطاره، وآية ذلك أنّ «كلّ فلاسفة الدنيا يؤمنون بأنّ التمسك بالمعتقدات الدينية من أسباب الذلّ والهوان لكلّ من الملك والأمّة»[2]. ويرى هذا التيار أنّ الإصلاح يكمن في العودة إلى الأصول الفارسية، التي كانت سائدة قبل دخول الإسلام إيران. وفي هذا السياق ذاته، انتقد عبد الرحيم طالبوف رجال الدّين؛ لأنّهم لا يحسنون الحديث إلّا «بألسنة الموتى، وكلّ ما لديهم من علوم عفا عليه الزمن، ولم يعد لها جدوى». كما طالب ميرزا آغا خان الكرماني بمشروطية دستوريّة متحرّرة من المرجعيات الفقهية، والخلفيات الدّينيّة.

وعلى مستوى الإصلاح السياسيّ، اقتصرت طلبات أعلام هذا التيار على الديمقراطيّة، واعتماد البرلمان، وسيادة القانون. ولا يمكن الحديث عن قانون خارج المرجعية الغربيّة التي نشأ بها، و«وصلت كلّ جهود مفكّري ذلك العصر إلى مأزق سببه عدم الإدراك الصحيح لمشكلة المجتمع الإيرانيّ، ذلك أنّهم اعتقدوا

---

(1) ولايتي، علي أكبر، مقدمه فكرى نهضت مشروطيت (مقدمة فكرية في الحركة الدستوريّة)، دفتر نشر فرهن إسلامى، تهران، 1994م، ص37-74.

(2) آدميت، فريدون، انديشه هاي ميرزا فتحعلي خان آخوند زاده (أفكار الميرزا فتح علي خان آخوند زاده)، دار خوارزمي، طهران، 1977م، ص210.

أنّ مشكلة المجتمع سياسيّة، وهي، في الواقع، لم تكن كذلك؛ بل كانت في أهمّ وجوهها ثقافيّة»[1].

- **التيار القومي:**

يرى هذا التيار أنّ الإصلاح السياسيّ يتعلّق باللغة، والآداب، والعادات والتقاليد المشتركة[2]، وتبنّى الدعوة إلى الحداثة والعلمانية السياسيّة، وطالب بفصل السلطة السياسيّة عن السلطة الدينيّة، وانتقد السلطة الحاكمة ومؤسّساتها، ونادى بإحياء أمجاد فارس قبل الإسلام، ولكن هذه الحركة لم تقدّم تصوّرات إصلاحية سياسية واضحة وعملية، واكتفت، في أغلب الأحيان، بالتغنّي بأمجاد الأسلاف[3].

ولقد تعاطف رضا خان، بعد انقلابه على الثورة المشروطة، مع القوميين، وأصبح يروّج على لسانهم أنّ الإصلاح السياسي يكمن في بناء دولة مركزية قوية تماثل النموذج الغربي، واختزل الإصلاح في عملية التحديث؛ تحديث الإدارة، وتحديث التعليم، وتحديث التشريع، كما حارب الحوزة ورجالها، وأمر بنزع حجاب النّساء[4].

---

(1) فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مصدر سابق، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) داوري، رضا، ناسيوناليسم وانقلاب (القومية والثورة)، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهني، وزارت إرشاد، تهران، 1986م، ص33.

(4) Afsaneh Najmabadi, Iran's turn to Islam; from modernisme to moral order, Cambridge journal of economics, 1980, p. 211.

وكان رضا خان يعتقد أنّ رجال الدّين المعمّمين يعوقون الإصلاح والتقدّم[1]. ولتحقيق هذه الأهداف، استعمل العنف السياسي والاستبداد. وفي هذا السياق المتأزم، ظهر مصدق وجبهته الوطنيّة للمطالبة بالديمقراطية، والحقوق العامّة، ومقاومة الظلم، وحرية الصحافة، من خلال تجديد العمل بالدستور، والحفاظ على الملك، مع إعطاء صلاحيات كبيرة لرئيس الوزراء. وبعد انقلاب (1953م)، تراجع فكر الجبهة الوطنية، وانشقّ ثلّة من أعضائها، وأسسوا، سنة (1961م)، تشكيلاً إسلاميّاً يميل إلى التديّن تحت عنوان (حركة تحرير إيران).

• **التيار الماركسي:**

استقطب هذا التيار الشباب في طهران، ومدن إيرانية أخرى، وأصدر الحزب الشيوعي صحيفة «خلق» (الشعب)، فكانت لسان حاله. وبعد فشل المشروطة الديمقراطية، التحق عدد كبير من الحداثيين بالاشتراكية، وتزامن ذلك مع انتصار الثورة البلشفية. واستفاد هذا الفكر من إخفاق الأطروحات الليبرالية والقومية[2]، واستطاع مجموعة من المفكرين اليساريّين تأسيس حزب «توده» (الشعب)، سنة (1941م)، واختار الحزب، بناء على نصيحة

---

(1) فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مصدر سابق، ص128.

(2) ملك الشعراء بهار، تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير، طهران، 1992م، ص96-97.

الاتحاد السوفيتي، برنامجاً إصلاحيّاً في إطار الدستور، وكان روّاده يتجنّبون الخوض في المسائل النظرية، ويركّزون، في المقابل، على القضايا السياسيّة، ما جنّبهم الصراع الإيديولوجي مع المجتمع.

• **التيار الإسلامي:**

بقدر ما نجد أصواتاً تنادي باتباع الغرب في بناء دستور المشروطة، نجد أصواتاً أخرى ترفض ذلك، ولعلّ أهمّ هذه الأصوات الشيخ فضل الله النوري، الذي شكّك في خلفية الثورة الدستورية، وصحة أسسها الفكريّة، ونبّه إلى مخاطرها، قائلاً: «أحسب أنّ عصر رئاسة الحوزة والعلماء في طريقه إلى الانقراض، ونهاية شريعة الإسلام على يد هؤلاء قد أوشكت... إنّكم خير من يعلم أنّ هذه الشريعة من أكمل الشرائع والأديان، وأنّها تقود الناس إلى العدل، ماذا حصل حتّى نستورد قانون عدلنا من باريس، ووصفة شورانا من الإنكليز؟!»[1]. ولم يكن لكلام النّوري صدى في عصره، وأُعدِم دون أن يترك أثراً ملحوظاً، لكن الحوزة العلمية احتوت أفكاره، وطوّرتها في صمت، في انتظار فرصة ظهورها من جديد. ونشر الإمام الخميني كتابه (**كشف الأسرار**)، وانتقد الشاه رضا و«إصلاحاته»، وطرح تصوّراً عاماً للسلطة يستند على خلفيات دينيّة. وأكد الخميني أنّ الدين ليس

(1) فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مصدر سابق، ص147.

سبب تخلّف المجتمع الإيراني، كما أنّ ترك الدين لا يحقق، بالضرورة، التقدم واللحاق بركب الحضارة[1]، وأكّد، في هذا الكتاب، أنّ «فصل الدولة عن علماء الدّين والمؤسسات الدينية أشبه ما يكون بفصل الجسد عن الرأس»[2].

ولا يعني هذا الكلام أنّه يطرح فكرة (ولاية الفقيه) كما ستتجلّى لاحقاً. هذا ما نفهمه من كلامه: «نحن لا نطالب بدولة الفقيه، وإنّما نطالب بأن تدار الدولة وأمور النّاس وفق شريعة الله وقوانينه لما فيه مصلحة الناس والوطن، وهذا الأمر لا يتحقّق دون رقابة الفقهاء، وقد أقرّ دستور المشروطة هذا الحقّ للفقهاء، ولا يتعارض هذا مع مصلحة الوطن، ولا السلطة بأيّ شكل من الأشكال»[3].

ولئن أظهر الكاشاني رفضه تعديل الدستور، سنة (1948م)، فإنّ المرجع الشيعي الأعلى، في ذلك الزمن، السيد البروجردي، لم يعارض التعديل بشرط أن لا يمسّ البنود المتعلّقة بالدّين، ولم تعارض مرجعيّة البروجردي سياسة الشاه، ولكنّه قام بعدد من الإصلاحات داخل الحوزة، وأعاد تنظيمها، وقام بإرساء شبكة علاقات قوية بين الحوزة والمجتمع الإيراني بمختلف فئاته، وسيكون لذلك العمل انعكاس على مستقبل إيران السياسيّ.

وكانت مختلف هذه التيارات محدودة في طرحها الإصلاحي، ولم تفلح في تقديم بدائل سياسيّة يقبلها المجتمع.

---

(1) المصدر نفسه، ص156-157.

(2) الخميني، كشف الأسرار، منشورات آزادي، 1943م، ص2.

(3) المصدر نفسه، ص208

وكادت أدبيات هذه الاتجاهات تنحصر في الإجابة عن سؤال: لماذا تأخّر مسلمو إيران عن ركب الحضارة؟ وكان التيار الإسلامي أضعف هذه التيارات، وأكثرها تردّداً واضطراباً، وكان، في أغلب الأحيان، في موضع الدفاع والتبرير. ولكنّ الأمر سينعكس، بعد الانقلاب على مصدق، وتراجع التيارات الليبرالية، والقومية، واليساريّة؛ إذ وجد التيار الإسلامي نفسه في الواجهة السياسيّة يبحث عن حلول إصلاحية لقضايا متراكمة، وانتقل روّاد هذا الفكر من موقع الدفاع والتبرير إلى موقع الهجوم والتنظير.

2- مرحلة تجديد الفكر الإسلاميّ والإصلاح الدّينيّ:

يمكن اعتبار الفترة الممتدّة بين سنتي (1953 و1978م) فترة تجديد الفكر الإسلامي، والإصلاح الدينيّ بامتياز، وظهرت، في هذه الفترة، سجالات كثيرة، ومحاولات توفيق بين مختلف التيارات والمزج بين الإسلام من جهة، والماركسية، والليبرالية، والقومية من جهة ثانية. وظهرت نخبة من المثقفين تدرس الدّين وفق منهج علميّ، وفي هذا الإطار يندرج، أدبياً، مهدي بازركان (ت 1995م)؛ إذ نظر إلى المعارف الدّينيّة بمنظار العلوم التجريبيّة. والجدير بالذّكر أنّ بازركان كان أحد الطلبة الوافدين على أوربا لمواصلة دراسته سنة (1928م)، وتأثر بالحضارة الغربيّة، ما انعكس على أدبياته، ولم يستطع هذا المنهج التلفيقيّ إنتاج فكر إصلاحي قادر على التغيير، وتحقيق الانتقال الديمقراطي.

تميّز الفكر الإصلاحيّ، في العقد الأوّل من هذه الفترة، بالهدوء؛ إذ اعتمد الشاه، بعد انقلاب (1953م)، نظاماً دكتاتوريّاً تسانده الولايات المتّحدة الأمريكيّة، واقتصر نضال المعارضين على العمل الفكري والتربوي، وإعادة بناء الذات، وظهرت، بداية من سنة (1963م)، مجموعة من التيارات كانت بمثابة التواصل لما كان سائداً قبل الانقلاب من تيارات.

- **التيار الإصلاحي الوطني:**

واصل مسيرة الجبهة الوطنية، وذهب هذا التيار إلى إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطيّة، وغيرها من المفاهيم السياسيّة التي طرحها العصر، وعمد هذا التيار إلى تأويل القرآن للحديث عن هذه المفاهيم المستحدثة.

كما اعتمد هذا التيار منهجاً إصلاحيّاً داخليّاً، حافظ فيه على مكاسب الدستور، وتبلور هذا التيّار سياسياً في (حركة تحرير إيران)، وشكّل الباقون من قيادات الجبهة الوطنية الجبهة الوطنية الثانيّة، التي تضمّ مهدي بازركان، ويد الله سحابي، وآية الله الطالقاني. ثمّ أسس بازركان، بصحبة الطالقاني، تشكيلاً جديداً تحت عنوان (نهضة حرية إيران) سنة (1961م).

وأكد بازركان ألا تناقض بين الدين والقومية، ورأى أنّ الإسلام لا يتناقض مع المفاهيم المدنية الحديثة من قبيل الحرية، والعدالة، والمساواة. ويعدُّ مفهوم الحرية ركناً ركيناً في فكر بازركان؛ فدلالات هذا المفهوم تكاد توجد في مختلف النصوص

الدينيّة[1]. وما الديمقراطية والحرية عنده إلا التزام القوانين من قبل الحاكم والمحكوم[2]. وشكّل بازركان، في أواخر حكم الشاه، وقبيل الثورة الإسلاميّة، لجنة (الحرية وحقوق الإنسان) التي طالبت الملك باحترام الحريات العامّة. وأكّد بازركان، بعد انتصار الثورة، أنّ الإسلام لم يقترح أيّ نظام سياسيّ، أو أيّ شكل مخصوص من أشكال السلطة. ودعا بازركان إلى إقامة حكومة شورى وطنيّة تجمع بين الإسلام والقوميّة تقوم على رأي الأغلبية. كما أكّد أنّ القرآن يعطي حقّ الانتخاب، واقترح قيام نظام حكم جديد أسماه (الجمهورية الديمقراطية)، لم يلقَ المباركة والتأييد.

• تيار الإسلام الثوري:

تعامل هذا التيّار مع الإسلام، باعتباره دافعاً للثورة، ومثّل هذا الفكر (مجاهدو خلق)؛ إذ تأثروا بأفكار آية الله الطالقاني، وبازركان، ومحمد بهزاد، وغيرهم، ويعتقد مجاهدو خلق أنّ الحوزة العلمية مؤسسة عاجزة عن تحقيق الإصلاح المنشود، والانتقال المرجوّ، ومن ثَمَّ لا يمكن الرّهان عليها، ولا بدّ من إيجاد (بروتستانتية) إسلامية تقوم بمراجعة الفكر الدّيني، وتطوير مقالاته. وتطلّب ذلك منهم قراءة جديدة في القرآن، وتأويل النصوص الدينيّة. وركّز فكر مجاهدي خلق الإصلاحي على

---

(1) بازركان، مهدي، بازيابي أرزشها (العثور على القيم من جديد)، الكاتب، طهران، 1985م.

(2) المصدر نفسه، ص411.

الإصلاح الاقتصادي، باعتباره أسّ المشكلات. واعتقدوا أنّ الإصلاح السياسي التدريجي لا يؤتي أكله، فنادوا بمقاومة أمريكا، ومن يمثّلها في إيران، ثم اختاروا المواجهة المسلحة، وأصبحوا يرون أنّ الانتقال الدّيمقراطي يتحقّق أساساً بالنّضال المسلّح، ومقاومة النظام القائم.

• التيار الفقهي:

ظهر هذا الطرح في ثنايا دروس الخميني الحوزوية، ومن خلال إقبال الطلبة على طرحه الجديد المتمثّل في ضرورة إحداث تغيير جذري على مستوى الفرد، حتى يتسنّى للفكر الدّيني الإصلاح بمفهومه الشّامل. تتلمذ على يد الخميني، في هذه المرحلة، عدد كبير من التلاميذ، من قبيل: مرتضى مطّهري، والشهيد بهشتي، وغيرهم ممّن شكلوا جماعة للتبليغ والدعوة، وتدعّم هذا التوجّه بالتحاق الطباطبائي بالتدريس في الحوزة العلميّة في قم. وأعطى هذا التيار الأولوية في إصلاحه للتربية والتعليم، والاهتمام بالإصلاح الثقافي. وكان الخميني يعتقد، في هذه المرحلة (الأربعينيات من القرن العشرين)، أنّ بداية الإصلاح تكمن في بناء الإنسان ذاته. و«بينما كانت التيّارات السياسية المنافسة تبحث عن حلّ سياسيّ، أو ثوريّ لمشكلة الاجتماع الإيراني، نجد أنّ التيار الفقهي الولائي يرى في إصلاح ثقافة المجتمع وسيلة وحيدة للإصلاح»[1]. وبعد

(1) فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، مصدر سابق، ص259.

وفاة البروجردي، وتحوّل المرجعيّة الشيعيّة العليا إلى الخميني، صرّح التيّار الفقهيّ برفضه النّظام القائم، وأعلن الخمينيّ، صراحةً، موقفه السلبي من الملكية، ودستور المشروطة، في محاضرة له سنة (1969م) حول ولاية الفقيه والدولة الإسلامية.

ثالثاً- الثورة الإسلاميّة الإيرانية: ولاية الفقيه والانتقال الدّيمقراطي:

ظهر الخلاف بين دعاة الثورة الإسلامية، إثر قيامها سنة (1979م)، وانقسموا فريقين؛ أكّد الفريق الأوّل ضرورة توفير الحريات، والعدل، ومشاركة النّاس في العمل السياسي، والحدّ من صلاحيات علماء الدّين. أمّا الفريق الثاني، فرأى في القيادة الدّينيّة والرّوحية المتجسّدة، وقتها، في روح الله الخميني، السلطة المطلقة. وعلى الرغم من عدم حديث رواد الفريق الثاني في بداية الثورة عن ولاية الفقيه، فإنّهم كانوا يلمّحون إلى ضرورة اعتماد هذا النّمط من الحكم. واحتدّ الصراع داخل الثورة الإسلامية بين مفكّري الفريقين.

وشنّ رجال الدّين حملة مغرضة ضدّ علي شريعتي، قبل الثورة وبعدها، وفي حياته وبعد مماته، على حدّ سواء. والجدير بالذّكر أنّ شريعتي انتقد المؤسسة الدينية ورجالاتها؛ «لأنّها تناست مكافحة الظّلم»[1] بكلّ أنواعه، ولا خير في خطاب دينيّ

(1) اسفندياري، محمد، شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»: تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، =

يهادن الجور والاستبداد. لقد آمن شريعتي بأنّ الحرية، والتعدّدية، والدّيمقراطية، في بعدها الثقافي، تُعَدُّ جميعها منشودَ كلِّ تغييرٍ اجتماعي ثوري يؤطّره الدين، أو يدعو إليه. وعلى هذا الأساس، دعا شريعتي إلى تفعيل دور المثقف في الانتقال الديمقراطي، ومراجعة دور المؤسسة الدّينية وعلمائها، فلا يمكن الاستغناء عن هذه المؤسّسة في أيّ عمل انتقالي ديمقراطيّ، ولكنّ المشكلة تكمن في تحوّل هذه المؤسسة الدينية إلى سلطة سياسية تحتكر القرار، وتهيمن على كلّ مجالات الحياة؛ ولذلك حورب فكر علي شريعتي، واختفت كتبه طيلة العقود الأولى من الثورة الإسلاميّة في إيران. ويمكن أن نكتشف هذا الخوف من خلال ما قاله أحد منتقديه: «يعتبر الدكتور شريعتي زعيم المخالفين للمؤسسة الدّينيّة، ومناهضاً لولاية الفقيه. وإنّ القضاء على هذا الفكر الخطير واجب علينا جميعاً»[1].

وبُني هذا الموقف على مغالطات، وسوء فهم، فشريعتي لم يسلب المؤسّسة الدّينيّة دورها في الإصلاح السياسيّ والاجتماعي، وتحقيق الانتقال الديمقرطي، ولم يهمّش علماء الدّين؛ بل انتقد المواقف السلبية، التي اتخذتها بعض المؤسّسات الدينية التقليدية ورجالاتها، وتتعلّق هذه المواقف أساساً برفض

= مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، العدد 13-14، شتاء وربيع 2008م، ص82.

(1) قمي، حمد آذري، الأسئلة والأجوبة العقائديّة والسياسيّة والثقافيّة، عن مجلة نصوص معاصرة، العدد 13-14، ص89.

حركات الاحتجاج على الظلم والظالمين، والسكوت على الاستبداد وأهله. وأكّد شريعتي أنّ المؤسسة الدّينية يجدر بها أن تكون في مقدّمة كلّ تغيير سياسيّ واجتماعي يهدف إلى تحقيق العدل والحريات، وإرساء مصالح العباد على أساس المساواة، وتكافؤ الفرص. ولا نبالغ إذا قلنا: إنّه كان يؤمن بأنّ التغيير الحقيقيّ في العالم الإسلاميّ لا يكون إلا بمشاركة المؤسّسات الدّينية، وعلماء الشريعة، وهذا ما أكّده في حوار مفتوح مع ثلّة من الجامعيّين أكّد فيه دور علماء الدّين المستنيرين والثوريّين، والطلبة الملتزمين في تطوير المجتمعات، وتحقيق الانتقال الديمقراطي العادل. وجاء في هذا الحوار: «إنّ أملي بالطلبة في النهضة الفكرية، وبثّ الوعي في الناس، واستنهاض روح المعارضة، التي تنشد عدالة التشيّع العلوي، وصلاح المجتمع أكثر من أملي فيكم»[1]. ولئن انتقد شريعتي «الملالي»[2]، في رسالة توجّه بها إلى أبيه، فأثارت غضب المحافظين من الملالي، فإنّه قصد، أساساً، تلك الطبقة النافذة من علماء الدّين ذات المواقف المتحجّرة الرّافضة كلَّ تغيير.

كان علي شريعتي مدرسة رائدة في فلسفة التغيير، والانتقال الديمقراطي، ولكنّ مشروعه لم يكتمل، فتراجع صوته أمام هيمنة

(1) شريعتي، علي، مذهب ضدّ مذهب، الأعمال الكاملة، دار الأمير، بيروت، 2007م، ب ج22، ص315-316.

(2) يقصد بالملالي، في التقليد الإيراني، رجال الدّين المعمّمون، ويقابلهم (الأفندية)، وهم المثقفون الذين تخرّجوا في الجامعات.

الفقهاء، ونظرية ولاية الفقيه، التي انتقدها قبل اعتمادها، فلاقى الإهمال لفترة طويلة من الزّمن. وشهدت إيران، في السنوات الأخيرة، حراكاً ثقافياً سياسياً اتّخذ له شكلَ السجال الصريح والضمني بين مَن عُرِفوا بالمحافظين والإصلاحيين، وتدعّم هذا الحراك باندلاع ثورات الربيع العربي، وانتفاضة عدد من الشعوب استئناساً بالثورة التونسية تطالب بالحريات، والعدالة الاجتماعيّة، ومحاربة الفساد، وتحقيق حقوق الإنسان، وترسيخ ثقافة المواطنة والمؤسّسات. وكما هو حال أغلب الدول الإسلامية، طالب ثلّة من رجال الدّين والمثقّفين في إيران بمراجعة المقاربات التقليدية، التي ارتبطت بالثورة الإسلاميّة الإيرانية، ونظام ولاية الفقيه. وآية ذلك أنّ الثورة تحتاج، بدورها، إلى تجديد استئناساً بما يحدث من ثورات جديدة، ويمكن أن نرصد ثلّة من العلماء والمثقفين، الذين أسهموا، بصفة فعّالة، في تطوير الخطاب الإصلاحي، وتوجيهه وجهة حقوقيّة حداثيّة تقرّ التعدّدية والنسبية، وترسّخ ثقافة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. ونكتشف وجهاً من وجوه هذا التيار النقدي من خلال كتاب (**الديمقراطيّة في بلد مسلم**)[1]، الذي احتوى على ستّ دراسات إيرانية تتحدّث جميعها عن علاقة الديمقراطية بالفكر الدّينيّ. واستهلّ هذا العمل محمد مجتهد شبستري بمقال طريف عنوانه: «الدِّيمقراطيَّة كحاجة للحياة الدِّينيَّة»، أكّد فيه أنّ العلم الإسلامي بحاجة، اليوم، إلى

(1) مجموعة مؤلفين، الديمقراطيّة في بلد مسلم، تحرير توفيق السيف، أطياف للنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.

الديمقراطية، وما ارتبط بها من قيم إنسانية كونية تتعلّق بالحرية، والعدالة، والمساواة. ويُعدُّ عبد الكريم سروش من أهمّ المثقفين المهتمين بالإصلاح السياسيّ، الناشدين الانتقال الديمقراطيّ، الذي يحقّق الحريات وحقوق الإنسان.

رابعاً- الفكر الإصلاحي عند عبد الكريم سروش:

عدَّ عبد الكريم ثورات الرّبيع العربي شكلاً من أشكال الوعي، وتطوراً في بنية الذهنية الإسلاميّة، وتتطلّب منّا هذه الثورات مراجعة الأسس التنظيرية، التي قام عليها الفكر الإسلامي المعاصر في مختلف تجاربه. ومن أجل ذلك، ارتأى سروش أن يتحدّث، في مؤتمر دولي[1] خُصِّص للحديث عن ثورات الرّبيع العربيّ، عن إسهامات ثلاثة مفكرين فقدهم العالم العربيّ: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، و نصر أبو زيد.

ونلاحظ، من خلال أدبيات عبد الكريم سروش، أنّ هذا المفكّر الإيراني كان يدرك أهمية الدّين في التغيير السياسيّ والاجتماعي، والانتقال الديمقراطي المنشود؛ فالدّين سلاحٍ ذو حدين، فقد يتحوّل، عند بعضهم، إلى وسيلة خنوع وهيمنة، وقد يستحيل الدّين خطاباً ثورياً يحارب الفساد والفاسدين، ويعمل على تحقيق العدل، وترسيخ الحرّيات. ويبدو أنّ سروش تأثّر، في

(1) نظّمت جمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA) المؤتمر الخامس والعشرين في واشنطن، وتناولت موضوع (ثورات الربيع العربي). لمزيد من التعرف إلى هذه الجمعية، يمكن تصفّح موقعها الرسميّ:
http://www.mesa.arizona.edu

هذا المجال، بعلي شريعتي، الذي أكّد، في عدد من المواضع، أنّ أخطر شيء على الدين هو الدّين ذاته؛ ولذلك يتطلّب منّا الإصلاح التحرّر من الرّواسب، ومن الصّور الدينية المشوّهة، ومن الأفهام المريبة. «إنّ الأحكام الشرعية، والأفكار الدينيّة، قد واجهت الكثير من التغيير والتلاعب على يد رجال الدّين... كان المسلمون يرفضون حضور المرأة في المجالس التشريعيّة. هذه الآراء والفتاوى تغيّرت تماماً في هذا العصر، ولهذا لا يمكن الاستناد إلى مثل هذه الآراء والفتاوى المتغيّرة، وجعلها أساساً لمعرفة الحقوق الإلهية، وحقوق الإنسان، ودعوة النّاس إلى الالتزام بها، ومراعاتها»(1).

يتطلّب الإصلاح الدينيّ الباحث عن الحرية، وتحقيق مصالح الأنام، رؤية تجديديّة تشتمل على التصوّرات والمفاهيم. ومن الصّعب أن نتحدّث عن الحرية والديمقراطية، وما يتعلّق بهما من تعدّد واختلاف، في ظلّ منظومة دينيّة متحجّرة ترفض التطوّر، وتقوم أساساً على التطارح، والسّجال، والتعصّب؛ «فالنظام السياسيّ الجديد يستدعي أصولاً جديدة. أمّا المفاهيم القديمة، فلا تقوى على حمل الأفكار الجديدة، ولا تتواصل مع آفاق الحداثة»(2). وعلى هذا الأساس، طرح سروش مشروعاً معرفيّاً ثوريّاً لا يقطع مع الإسلام وتقاليده، وإنما يحتضن المفاهيم

(1) سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص142.
(2) سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009م، ص48.

المدنية الكبرى. ولعلّ أهمّ هذه المفاهيم ما تعلّق منها بحقوق الإنسان، وحقوق الجماعات.

من الصّعب -حسب عبد الكريم سروش- أن نعتمد على المنظومة الدينية التقليدية لتحقيق الانتقال الديمقراطي، وترسيخ ثقافة الحريات. وآية ذلك أنّ «أوّل مسألة مهمّة، في باب حقوق الإنسان، أنّ البحث في هذه المسألة يقع خارج الأطر الفقهيّة والقانونيّة؛ فالبحث في مسألة حقوق الإنسان هو بحث كلاميّ وفلسفيّ، والأهمّ من ذلك أنّه بحث فوق المستويات الدّينيّة»[1]. ولا يعكس هذا الكلام موقفاً سلبياً من الثقافة الدّينية ورجالاتها؛ بل نجد فيه دعوة ضمنية لمراجعة مفهوم الدّين ذاته؛ فالدّين في الأصل لا يقبل الظلم، وانتهاك حقوق الإنسان، والإضرار بحياته، أو عائلته، أو ماله، والمساس بكرامته وحريته، فالدين يعني، في أبسط مفاهيمه، المحافظة على مصالح النّاس، وكرامتهم، واحترام معتقداتهم، وأفكارهم، ومعاملتهم بطريقة عادلة، بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة، والمذهبيّة، والقبلية، والطبقيّة. «الدّين ينبغي أن يتّسم بالعدالة والإنسانيّة، وإنّ مثل هذه السّمات تعدّ شرطاً لقبول الدّين. وهذا يعني أنّ الذي لا يهتمّ بحقوق الإنسان (ومنها حقّ الإنسان في الحرية والعدالة) لا قبول له؛ أي: أنّ الدّين يجب ألا يكون حقاً في الدائرة المنطقية فحسب، بل يجب أن يكون، أيضاً، في الدّائرة الأخلاقيّة»[2]؛ فقيم الحرية والعدالة تتجاوز الانتماءات

---

(1) سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص150.
(2) المصدر نفسه، ص150.

الدّينيّة الضيّقة، باعتبارها مطلباً إنسانياً منذ القديم، فهي حلم الإنسان المنشود منذ وجوده في الكون، ولذلك لا يمكن أن نجعل هذا المنشود حكراً على منظومة فكرية، ومن الوهم أن نعتقد أنّ قيم الديمقراطية، والعدالة، وحقوق الإنسان، قيم ليبراليّة في الأساس، وعلينا اتّباع الغرب ومؤسّساته في هذا المجال، «فلا الليبراليّة مستوفية جميع حقوق الإنسان، ولا الدّين بعيد عن هذه المقولة»[1]. وحتّى تستوفي الليبراليّة بقية الجوانب المهملة، لا بدّ من أن تراعي الخصوصيّات الثقافية، والدينيّة، والاجتماعية لكلّ بلد، أو مجموعة بشرية. كما أنّ الدّين لا يمكن أن يستوعب هذه المفاهيم الكونية دون مراجعة لما وضعه رجال الدين من تعاليم اعتقد عامّة الناس بأنّها الدّين ذاته، والحال أنّها اجتهادات وتفاسير تتغيّر بتغيّر السياقات والمقامات؛ فالحديث عن حقوق الإنسان يتطلّب منّا «إجراء تغيير مفهوم الإنسان ذاته»[2]، ولكنّ المشكلة أنّ «أيّ تغيير في هذا التعريف من شأنه أن يستهدف البنى والأسس الفكريّة التقليديّة للدّين. ومن هذه الجهة، ندرك جيداً سبب مجابهة علماء الدّين، ورجال الحكومة الدّينيّة، للتعاريف الجديدة للإنسان، وحقوقه»[3].

ويثير هذا الطرح سؤالاً خطيراً يتعلّق بمدى استعداد المؤسّسة الدّينيّة التقليديّة لمراجعة أطروحاتها، ومفاهيمها، ولا يبدو الأمر

(1) المصدر نفسه، ص152.
(2) المصدر نفسه، ص145.
(3) المصدر نفسه، ص145.

سهلاً؛ فالتجديد يتطلّب جرأة وشجاعة، واستعداداً لمواجهة المصاعب، ولذلك تعرّض كبار المجتهدين إلى التهميش والإقصاء، وربّما إلى التفسيق والتكفير؛ فالمنظومة الدّينية أرست قواعد نظرية لاهوتية تضبط علاقة المؤمن بالآخر، واتخذت هذه القواعد لها نظاماً منطقياً عقلياً من الصّعب مراجعته، أو التشكيك فيه.

والجدير بالذّكر أنّ «عالم الدّين لا يمكنه أن ينفي الأحكام العقلية، التي أثبتت، بوساطتها، حقّانية الدّين، ومن ثَمَّ لا يمكن تقديم تعاريف أخرى للحق والعدل والإنسانية خلاف ما يقتضيه العقل؛ لأنّه في هذه الصّورة يحفر تحت قدميه»[1].

وينفتح عبد الكريم سروش، من خلال ما تطرّق إليه، على موضوع آخر شغله، كما شغل عدداً كبيراً من المثقفين الإيرانيين والمسلمين، يتعلّق بالحكومة الدّينيّة، ونظرتها إلى الدّيمقراطيّة، وحقوق الإنسان، عند اضطلاعها بالحكم. ويقصد أساساً، بالدرجة الأولى، النّظام السياسيّ القائم حاليّاً في إيران، باعتباره نظاماً إسلاميّاً -فيما يزعم- ينشد تطبيق الشّريعة، وأحكام الدّين. ونلاحظ، من خلال قراءة نصوص عبد الكريم سروش، أنّه يتجاوز، أحياناً، الحديث عن التجربة الإيرانية لينبّه إلى أمور تتعلّق بكلّ حركة إسلامية تطمح إلى أن تكون حكومة تقود البلاد والعباد. ولعلّه يستحضر تجارب سياسية أخرى زعمت أنّها تمثّل

(1) المصدر نفسه، ص149.

الشّريعة، وتعمل على تطبيق تعاليم الدّين. ويعتقد سروش بأنّ «الحكومات يلزمها؛ لتكون دينيّة، أن تجعل الدّين محوراً ومعياراً لكلّ مشكلاتها ومسائلها، ويلزمها؛ لتكون «ديمقراطيّة»، فهم اجتهاديّ للدّين بما يتناسب وأحكام العقل الجمعيّ»[1].

ويرى سروش أنّ من الطّبيعي أن تفرز المجتمعات الدينيّة حكومات دينيّة[2]، ولكنّ هذه الحكومات الدّينية القائمة بالقوّة، أو بالفعل، لا بدّ من أن «تحقّق النّظام الدّيمقراطي في أجواء هذا المجتمع، فينبغي أن تعيش هاجس طلب رضا الله، ورضا النّاس، وتعمل على إيجاد التوافق والتناسب بين المقولات من داخل الدّين وخارجه»[3]. وندرك، من خلال كلام سروش، أنّ الإصلاح الدّينيّ مسلك أساسيّ لكلّ إصلاحيّ سياسيّ، وأنّ الانتقال الدّيمقراطي لا يمكن أن يتحقّق في المجتمعات الإسلامية، بعيداً عن الأطروحات الدّينيّة؛ لأنّها تمثّل ضمير الشعوب، وعقلها الجمعي، وذاكرتها المشتركة.

ونلاحظ، من خلال هذه الجولة الموجزة في بعض تجارب الإصلاح في إيران، في العصر الحديث، أنّ الصّراع بين الخطاب الفقهيّ التقليديّ والخطاب الفكريّ التحرّريّ لم ينقطع، منذ الثورة الدستوريّة إلى اللحظة الرّاهنة؛ ففي كلّ حقبة نجد تنافساً بين طرحين دينيين؛ يعتقد الطرح الأوّل أنّ الدين كامل شامل، وأنّ

(1) المصدر نفسه، ص149.
(2) المصدر نفسه، ص153.
(3) المصدر نفسه، ص153-154.

الإسلام واضح التعاليم، مكتمل البنيان، تحدّث عن كلّ ما يشغل الإنسان. وبناء على ذلك، لا نحتاج إلى مفاهيم غربية تعلّمنا قيم العدالة، واحترام حقوق الإنسان. أمّا الطرح الثّاني، فإنه يذهب إلى القول: إنّ الدّين قيم ومقاصد، وإنّ أحكامه متغيّرة ومتطوّرة بتغيّر السّياقات والمقامات. ويحتاج الدين منّا، دوماً، تطوير الأفهام، وتجديد آليات القراءة والتدبّر. وتمثّل ثورات الربيع العربي، وتداعياتها الفكرية والإيديولوجية، حافزاً لتعديل الأطروحات، ومراجعة التصوّرات المتعلّقة بحاجيات المسلم وآماله؛ فالمسلمون، اليوم، في شوق إلى العدل، والإنصاف، والحرية، والمواطنة. وقد تجاوزت طموحاتهم أحكام الفروع وتطبيقات الشريعة إلى تحقيق المقاصد السامية، التي تحفظ كرامتهم، وأعراضهم، وأموالهم، وأهليهم، وأرزاقهم؛ فلا خير في طرح دينيّ يبثّ الرّعب في النّاس، ويقسّم المجتمع طبقات وفئات ومذاهب تعامل بحسب انتماءاتها، ومعتقداتها. ولا خير في طرح دينيّ لا يعترف بالمواطنة، ويسلب المواطن حقّه في التعبير، والتفكير، والعمل السياسيّ والاجتماعيّ.

ونفهم من الأدبيات الإصلاحية الإيرانية المعاصرة أنّ شريحة كبيرة من الإيرانيين، اليوم، تتوق إلى تطوير الفكر الدّيني، بما يتلاءم مع حاجيات الانتقال الديمقراطي، ورغبات الشعوب؛ فالانتقال الدّيمقراطي لا يكون بالثورة المسلّحة فحسب؛ بل قد يتحقّق من خلال المراجعة، والنقد الذّاتي، وتثوير الخطاب الثوري، كلّما استدعت الحاجة وجود ثورة جديدة؛ ولذلك نجد،

اليوم، في إيران، من داخل المؤسسة الدِّينيّة ومن خارجها، من يدعو تصريحاً، أو تلميحاً، إلى مراجعة الخطاب الدِّيني الرّسمي، والتفكير بجدية في مواكبة المستجدّات، والاستجابة أكثر إلى رغبات الشعوب ومنشودها، ولكنّ هذه الأصوات تعلو، أحياناً، وتخفت، أحياناً أخرى، حتى تكاد لا تسمع. ويظلّ المواطن ينتظر بشرى التغيير والتعديل في زمن لا مناصَ فيه من المراجعة، والتغيير.



قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية والمعربة:

- أباذري، عبد الرحيم، الإمام البروجردي، تعريب خليل زامل العصامي، سلسلة رواد التقريب، العدد 1، 2007م.
- آدميت، فريدون، انديشه هاي ميرزا فتحعلي خان آخوند زاده (أفكار الميرزا فتح علي خان آخوند زاده)، دار خوارزمي، طهران، 1977م.
- الأسدي، مختار، الديمقراطية والدين وولاية الفقيه دراسة في إشكالية الحكم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009م.
- اسفندياري، محمد، شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»: تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، السنة 4، العدد 13-14، شتاء وربيع 2008م.
- آل سيف، محمود، الإمام الرضا عليه السلام أضواء من سيرته، دار العلوم، بيروت، 2004م.

- آل عصفور، حسن، المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية، منشورات دار المشرق العربي الكبير، بيروت.
- آل كاشف الغطاء، محمّد الحسين، أصل الشّيعة وأصولها، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1982م.
- الآملي، جواد، ولاية الفقيه ولاية الفقاهة والعدالة، 115 سؤالاً حول ولاية الفقيه، دار الرّسول الأكرم، بيروت، 2002م.
- الأمين، علي، ولاية الدولة ودولة الفقيه: الشّيعة وتحديات المواطنة، دار الجديد، بيروت، 2007م.
- الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنّة، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د.ت).
- إيبش، يوسف، الإمام والإمامة عند الشّيعة (الاثني عشرية، الإسماعيلية، الزيدية)، دار الحمراء، بيروت، 2002م.
- ابن بابويه، محمّد بن علي بن الحسين بن موسى القمّي الشيخ الصدوق:
  - الإمامة والتبصرة، منشورات مدرسة الإمام المهدي، قم، (د.ت).
  - من لا يحضره الفقيه، منشورات جامعة المدرسين، قم، (د.ت).
- البجنوردي، محمّد، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، مجلة المنطلق الجديد، بيروت، العدد السّابع، خريف وشتاء 2004م.

- بركات، أكرم، ولاية الفقيه بين البداهة والاختلاف، دار الصفوة، بيروت، 2010م.
- بهار، ملك الشعراء، تاريخ مختصر أحزاب سياسى، انقراض قاجاريه (تاريخ الأحزاب السياسية المختصر: رحيل القاجار)، أمير كبير، طهران، 1992م.
- جعفريان، رسول، مرفرى بر زمينه هايّ التقاط جديد در إيران (نظرة خاطفة إلى الخلفيات الفكرية للرؤية الالتقاطية الجديدة في إيران)، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1990م.
- الحائري، عبد الهادي، محمد حسين النائيني وتأسيس الفقه السياسي، تعريب: محمد حسين حكمت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012م.
- الحكيم (محمّد باقر):
  - الإمامة وأهل البيت، المركز الإسلاميّ المعاصر، بيروت، 2003م.
  - الحوزة العلميّة العراقيّة، المجمع العالميّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، 2003م.
- داوري، رضا، ناسيوناليسم وانقلاب (القومية والثورة)، دفتر بزوهشها وبرنامه ريزي فرهني، وزارت إرشاد، تهران، 1986م.
- سروش، عبد الكريم، السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة، الانتشار العربيّ، بيروت، 2009م.

- الصراف، باقر، الرؤية السياسية الإيرانية على ضوء التراث والتجربة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011م.
- فر، محمد شفيعي، الأسس الفكرية للثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، ترجمة: محمد حسن زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، بيروت، 2007م.
- الكاتب، أحمد، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.
- كريّم، علي عبد الله، دستور الجمهوريّة الإسلاميّة: قراءة في عناصر التجديد والحداثة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، بيروت، 2008م.
- محمدي، مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م.
- مجموعة مؤلفين، الديمقراطيّة في بلد مسلم، أطياف للنشر والتوزيع، بيروت، 2007م.
- مجموعة مؤلّفين، حاكمية الفقيه بين السلطة والولاية (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011م.
- النعيمي، محمد، الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، أثره): دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، دبي، 2011م.

- ولايتي، علي أكبر، مقدمه فكرى نهضت مشروطيت (مقدمة فكرية في الحركة الدستوريّة)، دفتر نشر فرهن إسلامى، تهران، 1994م.
- اليزدي، محمّد تقي مصباح:
  - الحكومة الإسلاميّة، دار الهادي، بيروت، 2004م.
  - حوارات حول ولاية الفقيه، دار الهادي، بيروت، 2003م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- Bosworth (Clifford Edmund); Carole Hillenbrand, Qajar Iran: political, social, and cultural change, 1800-1925, Mazda Publishers, California, USA, 1992.
- Boroujerdi (Mehrzad), Iranian Intellectuals And The West, Syracuse University,Press, 1996.
- Borghei (Mohammad), Iran's Religious Establishment: The Dialectics of Politicization, Samih K.Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (ed), Iran; Political Culture in the Islamic Republic, Routledge, London, 1992.
- Ervand (Abrahamian), Iran Between two Revolution, Princeton: Princeton UN Pres1982.
- Najmabadi (Afsaneh), Iran's turn to Islam; from modernisme to moral order, Cambridge journal of economics, 1980.

❊ ❊ ❊

الفهرس



بعد الثورات، التي اجتاحت بعض البلدان العربية، ظهرت الحاجة الملحّة إلى قيام إصلاح ديني، لكن ما الدواعي التي استوجبت هذه الضرورة؟ لقد وضح أن المسلمين، اليوم، في توق إلى العدل، والإنصاف، والحرية، والمواطنة.

يتناول الكتاب موضوعات متعددة متعلقة بالإصلاح الديني الإسلامي من عدة زوايا؛ بدأ الحديث عن المكون الديني داخل الثقافة الإسلامية، وبيّن المحددات الموجودة في القرآن، والرسالة، التي يمكن أن تجعلها أقدر على الإصلاح والتغيير، وعرّف موضوعة الإصلاح الديني؛ من حيث تعلُّق الأمر بمفهوم الإصلاح ودلالاته، وعلاقة التأثير والتأثّر بين الإصلاح الديني في التداول الغربي، والإصلاح الديني في التداول الإسلامي.

كما طرح سؤال الهوية، فإمّا أن تكون هوية منغلقة على ذاتها، وإما أن تتوجه للمساهمة والمشاركة في العالم، وتصبح هوية منفتحة على الآخر.

واستعرض طرق تعامل رواد النهضة الإسلامية الحديثة مع وضعيّة جمود الفكر الديني، وطغيان ظواهر الشعوذة، وموضوعة الحرية وأسئلتها، والليبرالية وطروحاتها، والمصلحة ومقتضياتها. كما دعا إلى قراءة إنسانية للدين تتواءم مع العصر، على عكس القراءة الفقهية السائدة؛ التي ارتبطت بواقع ثقافيّ لعصور سالفة، ووضح الإشكالات المتعلّقة بقضية المصطلحات والمفاهيم، من حيث التركيز على الجانب اللغوي، والاصطلاحي، وإهمال المضامين الشرعية النصية المؤسِّسة.

كما تحدث عن الفكر السلفي، ومقوماته، وكيفيّة مواجهته بالنقد والتحليل، وعرف بالتجارب الإصلاحية في المغرب، وإيران، والصّراع بين الخطاب الفقهيّ التقليديّ والخطاب الفكريّ التحرّريّ.



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للنشر والتوزيع